M. TURQUET
BOOKSELLER
PARIS 33 RUE SERPENTE
NEW YORK 1 BEAVER ST

ETURQUIM
BOOKSELLER
PRISSERUSSCRIBE
NEW YORK 16 BEAVER ST

ALFRED LOISY

A PROPOS D'HISTOIRE DES RELIGIONS

PARIS
ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR
62, RUE DES ÉCOLES (Ve)

1911

A PROPOS
D'HISTOIRE DES RELIGIONS

DU MÊME AUTEUR

Histoire du Canon de l'Ancien Testament (1890), 1 vol. in-8, 260 pages..... 5 fr.

Histoire du Canon du Nouveau Testament (1891), 1 vol. gr. in-8, 305 pages..... 15 fr.

Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament (1892-1893), 2 vol. in-8..... *Épuisé.*

Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (1901), 1 vol. gr. in-8, xix-212 pages..... *Épuisé.*

Études bibliques, troisième édition (1903), 1 vol. in-8, 240 pages..... 3 fr.

Les Évangiles synoptiques (1907-1908), 2 vol. gr. in-8, 1,014 et 818 pages..... 30 fr.

Le quatrième Évangile (1903), 1 vol. gr. in-8, 960 pages. *Épuisé.*

L'Évangile et l'Église, quatrième édition (1908), 1 vol. in-12, xxxiv-280 pages..... 3 fr.

Autour d'un petit livre, deuxième édition (1904), 1 vol. in-12, xxxiv-300 pages..... *Épuisé.*

Simples réflexions sur le décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu* et sur l'Encyclique *Pascendi dominici gregis*, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 307 pages..... 3 fr.

Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents (1908), 1 vol. in-12, 295 pages.... 3 fr.

La Religion d'Israël, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 297 pages..... 3 fr.

Leçon d'ouverture du cours d'Histoire des religions au Collège de France (1909), in-12, 43 pages..... 0 75

Jésus et la Tradition évangélique (1910), 1 vol. in-12, 288 pages..... 3 fr.

ALFRED LOISY

A PROPOS
D'HISTOIRE DES RELIGIONS

PARIS
ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR
62, RUE DES ÉCOLES (Ve)

1911

120136
12/1/12

PRÉFACE

Les cinq articles que l'on réunit dans ce petit volume sont des essais critiques, occasionnés par de récentes publications. L'on voit une certaine utilité à les rassembler, parce qu'ils se trouvent, sans qu'on y ait visé, former un groupe assez homogène et une façon d'esquisse, très générale, d'une méthode qui paraîtra sans doute à plusieurs manquer terriblement de nouveauté, mais qui n'en est peut-être pas plus mauvaise à suivre dans les études d'histoire religieuse. Quelques-uns de ces morceaux ont déjà été diversement appréciés ; comme ils sont écrits sans prétention, l'on est d'avance consolé si, dans cette nouvelle édition, ils passent inaperçus.

I

Le premier de ces articles a pour objet la définition que M. Salomon Reinach a donnée de la religion dans son *Orpheus*, « histoire générale

des religions », qui a paru au commencement de l'année 1909. Il avait été demandé pour la *Correspondance* de l'association dite *Union pour la Vérité* : on l'a donné. C'étaient de simples remarques sur une formule qui a étonné beaucoup de personnes, tant celles qui ont une religion que celles qui s'appliquent à l'étude des religions en dehors de tout intérêt confessionnel.

On avait cru pouvoir, sans blesser l'éminent auteur d'*Orpheus*, sans amorcer aucune polémique, dire en quoi sa façon d'expliquer la religion comme un scrupule non motivé semblait insuffisante, même à l'égard des cultes inférieurs et pour rendre compte de l'origine des religions. Les lecteurs de la *Correspondance* étaient juges de ces observations. M. Reinach a trouvé bon d'y répondre point par point, comme si l'on eût mal interpété sa pensée ou méconnu la valeur de ses arguments. On osa répliquer à ses *Quaedam pro Orpheo*. Et M. Reinach apporta des solutions aux difficultés : *Solvuntur objecta*. Ce duel n'aurait pris fin que par la mort de l'un des combattants, si le dernier mot n'avait été laissé, du moins en apparence, à M. Reinach. Son involontaire et pacifique adversaire ayant déclaré

s'en tenir aux critiques antérieurement émises, l'auteur d'*Orpheus* protesta de son impartialité, que l'on n'avait pas eu la moindre idée de suspecter, pour ce qui est de l'intention, et il ajouta qu'il avait écrit son livre pour opposer « une digue aux entreprises du fanatisme ». Ainsi tomba cette fastidieuse querelle.

Celui qui l'occasionna regrette maintenant qu'elle ait eu lieu, car elle n'a pas éclairé le fond du débat. La question principale demeure en l'état où elle était après la publication des premières « remarques sur une définition de la religion ». Il n'est pas facile de voir ce que l'échange de propos qui est venu ensuite aura pu apprendre à ceux qui, ayant lu *Orpheus* et les « remarques », savaient bien ce que M. Reinach entendait par *tabou*, et les objections qui se pouvaient faire contre sa façon de considérer ledit *tabou*, l'interdit non motivé, comme principe unique et essentiel de toutes les religions. Puisque les objections devaient provoquer une controverse inutile, mieux valait ne fournir aucun prétexte à celle-ci. On pouvait, si on le jugeait à propos, donner une autre définition de la religion, avec des explications, dans la *Correspon-*

dance de l'*Union*, et s'abstenir de troubler par une note qui n'était pas de pure admiration le concert d'éloges qui a salué la naissance d'*Orpheus*.

L'erreur étant irréparable, et la leçon qui en résulte demeurant acquise pour l'avenir, on ne croit pas devoir abandonner tout de suite à l'oubli ces humbles « remarques ». On les reproduit ici avec quelques développements explicatifs, à seule fin de montrer les inconvénients d'une définition systématique en un pareil sujet. L'article ne vise et ne critique toujours qu'une théorie. On se permettra même de dire qu'*Orpheus* et son auteur n'y figurent que pour l'illustration et l'ornement du discours. On ne conteste pas les mérites d'*Orpheus*, et même on ne s'en occupe pas. L'on ne met en doute ni la science, ni le talent, ni la droiture de M. Reinach, et l'on peut même dire qu'il ne serait pas du tout question de lui, si lui-même n'avait plus d'une fois jeté sa personne dans la discussion. Il s'agit du *tabou*, et comme on ne suppose pas que M. Reinach veuille personnifier le *tabou*, ni s'identifier à la définition de la religion par le seul *tabou*, on est persuadé que cette publication ne lui sera point désagréable.

Nul n'ignore que la science des religions en est encore à ses débuts. Une histoire générale des religions ne peut être à l'heure actuelle qu'un essai provisoire. Ce n'est pas une raison pour que l'essai s'accompagne d'opinions hasardeuses et de définitions risquées. La vieille logique disait qu'une bonne définition doit convenir à son objet seul et à cet objet tout entier. Ainsi l'exige aussi le sens commun. Une définition de la religion doit donc s'adapter au phénomène religieux dans son ensemble, et ne s'adapter qu'à lui. S'il y a des scrupules non motivés qui ne soient pas de la religion, et s'il y dans la religion autre chose que des scrupules non motivés, la religion n'est pas à définir simplement comme un scrupule sans motif.

A la vérité, l'objet de la religion n'est pas de ceux qui se déterminent tout naturellement et sans difficulté. Il est plus aisé de dire ce que sont pour nous les minéraux, les végétaux, les animaux, les hommes, même ce que sont la vie, la société, la pensée, que de dire ce qu'est la religion. Celle-ci est une institution sociale, mais elle est encore autre chose, et peut-être n'y a-t-il aucune nstitution sociale dont le caractère

propre ne se dessine plus nettement que celui de la religion. La religion est aussi un sentiment, mais elle n'est pas que cela, et sans doute aucun chapitre de la psychologie n'est plus embrouillé que celui de la psychologie religieuse. L'objet propre, ultime, de la religion est une réalité, — si c'est bien une réalité, — invisible, impalpable, insaisissable, on peut dire même inconcevable, par conséquent indéfinissable. Il est donc naturel qu'on éprouve quelque embarras à définir la religion.

N'allons pas toutefois, parce que l'objet de la religion est difficile ou impossible à fixer en termes précis, le négliger dans la définition de la religion, ou même l'enlever de cette définition comme étranger à la religion. Prenons-le strictement tel qu'il se présente à nous. Supposé que la religion soit un système de restrictions, de contraintes, coordonné à un monde qui n'est point pour nous celui de l'expérience réelle, gardons-nous de dire que la religion consiste essentiellement en restrictions ou contraintes qui n'ont pas de motif. Le motif existe au moins subjectivement, chez ceux qui s'imposent ces restrictions, quand bien même l'objet

en vue duquel ils se les imposent serait inexistant. Les scrupules que beaucoup de gens attachent encore maintenant au vendredi, au nombre treize. sont absurdes en eux-mêmes, dépourvus de tout fondement rationnel ; mais ceux qui se conforment à ces scrupules ont un motif qu'ils connaissent et qu'ils avouent : « Cela porte malheur ! » Ainsi, quand même le rapport religieux n'existerait qu'entre l'homme et un objet chimérique, cet objet chimérique n'en entrerait pas moins dans l'idée, et n'en devrait pas moins entrer dans la définition de la religion. Peu importe que cet élément ne corresponde à rien dans notre estimation des réalités ; il correspond à une réalité, il est la suprême réalité pour les hommes religieux, pour ceux en qui et par qui la religion subsiste ; il est partie essentielle de la religion.

L'intention d'expliquer l'origine en même temps que la nature de la chose à définir ne change pas les conditions qui s'imposent à toute définition. En présence d'un phénomène historique tel qu'est la religion, l'on n'est pas obligé de chercher l'élément dont les autres pourraient être logiquement déduits, mais de prendre

le fait tel qu'il est constitué, avec les associations d'idées qu'il comporte et celles qu'il suppose, selon la logique spéciale qui organise ces associations dans la pensée des hommes religieux, logique qui n'est pas précisément la même que celle du philosophe et du savant. Admettons par hypothèse que la religion dans les sociétés inférieures soit un système de *tabous*, un régime d'interdictions ; nous n'avons pas à prendre ces *tabous* tels quels et à en imaginer une explication satisfaisante pour notre esprit, encore moins à les juger inexplicables parce que nous les trouvons insensés, mais à voir les idées qui sont en rapport avec ces *tabous*, comment ceux-ci se produisent actuellement chez les non civilisés, comment ils se transforment ou se multiplient. Le *tabou* ne devra pas entrer seul dans la définition de la religion, comme s'il préexistait logiquement et historiquement aux idées qui y sont impliquées, aux sentiments qui le font instituer et observer.

Mais le *tabou* forme-t-il tout le régime de vie des non civilisés? Non, car on ne vit pas de contraintes et d'abstinences. Pour vivre, il faut agir, et ces hommes aussi agissent ; nonobstant les

interdictions auxquelles ils se soumettent, ces hommes accomplissent toutes les opérations indispensables à la conservation de leur existence et à la perpétuité de la race. Et tout le monde sait qu'ils ne se bornent pas à faire ce qui est naturellement indispensable ; ils soutiennent ou croient soutenir les actes nécessaires par certaines pratiques estimées par eux très efficaces et que nous qualifierions volontiers de magiques. Leur attitude en face de la nature et des influences qu'ils y découvrent, ou qu'ils y pressentent, ne se détermine pas seulement dans l'interdit qui prescrit l'abstention, elle se détermine aussi dans le rite qui garantit l'effet de l'action.

L'idée d'influences extérieures à l'homme, ou tout au moins distinctes de lui-même, influences à ménager, soit pour y échapper, soit pour les conduire et les régler, les interdits admis, les rites pratiqués dans les groupes humains qui constituent les sociétés inférieures, et dans ceux qui ont constitué les sociétés primitives : telle paraît être l'assise de fondation qui supporte l'histoire des religions. Peut-on remonter plus haut? Il ne semble pas. Du moins les recherches entrepri-

ses par delà les origines de l'humanité ne concernent pas l'histoire des religions. Les antécédents obscurs des phénomènes humains dans l'animalité ne sont pas plus à considérer pour l'histoire de la religion que pour celle de l'humanité en général, et les sciences spéciales auxquelles ces antécédents se rapportent n'ont pas sans doute éclairé à tel point le sujet que l'histoire humaine elle-même en reçoive quelque lumière.

Après tout, le domaine propre de l'histoire des religions est assez étendu, et jusqu'à présent assez inexploré ou mal exploré, pour qu'il ne soit pas opportun et qu'il soit même imprudent de détruire la limite qui le sépare théoriquement et pratiquement des autres domaines scientifiques. Inutile donc de nous creuser l'esprit pour trouver une définition de la religion qui se justifie par les mœurs des bêtes. Supposons que la religion des primitifs est l'ensemble des croyances rudimentaires, des précautions et interdits, des coutumes et rites selon lesquels la vie des hommes s'organise vis-à-vis des forces mystérieuses qui agissent ou qui sont censées agir dans le monde et dans l'humanité : nous n'avons pas encore une

définition précise de la religion, parce que cette idée correspond à un état de la société humaine où ce que nous appelons religion ne se différencie pas de beaucoup d'autres choses qui auront plus tard, comme la religion, leur développement propre. Mais personnifions et spiritualisons un tant soit peu les forces dont nous venons de parler ; introduisons dans les coutumes positives ou négatives un soupçon d'obligation morale, dans les rites un sentiment, crainte évoluant vers le respect ou la confiance : nous atteignons la religion, et il nous sera plus facile de rattacher toute la suite de son histoire à ces éléments encore informes qu'au *tabou* de M. Salomon Reinach, interdit non motivé, héritage transmis par nos ancêtres animaux à nos ancêtres humains.

II

Comme le premier article, le second a paru dans la *Correspondance* de l'*Union pour la Vérité*. Il a été aussi occasionné par *Orpheus*. C'est cet

article que l'on voudrait avoir écrit d'abord et uniquement, en le complétant par des considérations sur l'idée de religion et sur l'objet de la science des religions. On n'y a point parlé d'*Orpheus*, mais c'est bien devant *Orpheus* qu'ont été conçues les réflexions sur « la vulgarisation et l'enseignement de l'histoire des religions », et parce qu'*Orpheus* se donnait comme un manuel destiné à l'usage du grand public et de la jeunesse studieuse.

On a envisagé surtout les conditions morales de cette vulgarisation et de cet enseignement. M. Reinach n'a pas été le premier à dire que le temps était venu d'initier le public et même la jeunesse des écoles aux résultats de l'histoire des religions. Si les temps ne sont pas encore pleinement révolus, l'avénement en est du moins préparé par le seul fait d'agiter la question. Mais l'introduction d'un tel enseignement dans les programmes scolaires soulève des objections et rencontre des obstacles qui ne touchent pas l'étude scientifique des religions, où « la raison laïque », dont parle M. Reinach [1], peut s'exercer tout à son aise, et n'a même plus besoin

1. *Orpheus*, x.

de « revendiquer ses droits ». Dans nos écoles primaires et secondaires, « la raison laïque » pourrait bien n'être point aussi libre de ses ébats, et ceux qui font valoir ses « droits » n'ont peut-être pas songé autant à ses devoirs ni à la prudence qu'il lui faudrait mettre en ses discours.

Une difficulté que plusieurs n'ont pas examinée, ou qu'ils écartent comme ne méritant pas d'être discutée, est celle de la neutralité scolaire, inscrite dans les lois de notre pays, et qui paraît s'inscrire aussi de plus en plus dans les mœurs. Si certaines personnes ont confondu dans leur pensée la religion avec le fanatisme, et si elles ont cru que l'histoire des religions devait être un instrument de combat contre les religions existantes, parce qu'elle en serait la réfutation directe, elles ont dû se tromper à la fois sur ce que permet notre législation loyalement appliquée, sur ce que demande l'intérêt de l'éducation publique, et sur ce qui est l'objet propre de l'histoire des religions.

A moins que la neutralité ne soit un vain mot, elle exclut en même temps la prétention de ceux qui, s'autorisant de ce que leurs croyances ne doivent pas être attaquées, soutiennent qu'il ne

doit pas se trouver dans l'enseignement officiel, donné par le livre ou par la parole, un seul mot qui soit en contradiction, même implicite, avec la théologie de leur Église ou les opinions reçues dans leur monde religieux, et celle des doctrinaires de l'incrédulité qui feraient volontiers consister la neutralité religieuse en une guerre d'extermination dirigée contre toutes les religions indistinctement.

L'on a cru pouvoir démontrer ici que la neutralité entendue dans le premier sens ne serait pas autre chose qu'un asservissement complet de l'enseignement public au contrôle des autorités religieuses, asservissement qui n'existait pas, du moins à ce degré, pendant tout le cours du XIXe siècle, lorsque les cultes qui s'exercent en France jouissaient de la reconnaissance officielle. Si tous les cultes réclamaient un semblable droit, et s'ils pouvaient en user, la direction effective de l'enseignement public échapperait à l'État pour passer aux différents clergés; cet enseignement perdrait toute liberté; il deviendrait impossible. Mais une telle façon d'entendre la neutralité scolaire pourrait bien n'être qu'un moyen d'agitation politique.

Il n'en est pas moins vrai que la pratique sincère de la neutralité entre les cultes exige le respect de ces cultes et celui de l'idée religieuse qui est leur base commune. Par conséquent ces cultes ne doivent pas être matière à discussion dans l'école, ni leurs croyances formellement niées. Le maître laïque n'est pas un apôtre d'irréligion, ni un adversaire du catholicisme, ni du protestantisme, ni du judaïsme, en tant que judaïsme, protestantisme et catholicisme sont des confessions religieuses ayant leurs doctrines et leurs coutumes particulières. Il enseignera ce qui est ou paraît être de vérité acquise dans l'ordre de la science, et il l'enseignera même en des matières qui rencontrent plus ou moins les croyances religieuses, mais il ne l'enseignera pas *contre* ces croyances, en manière de réfutation. La neutralité religieuse ne peut pas être l'abdication de la vérité scientifique, elle ne demande rien de plus que cette attitude respectueuse à l'égard des religions : mais elle exige cette réserve, et elle ne peut pas demander moins.

On a pensé devoir insister sur les inconvénients d'un enseignement tout négatif et polé-

mique en cette matière de la religion. Selon quelques-uns, les enfants de nos jours seraient tellement *avancés* qu'ils se moqueraient de toute croyance religieuse et qu'*Orpheus* même leur paraîtrait entaché d'un cléricalisme suspect. S'il en est ainsi dans certains milieux, il est permis de le regretter, et l'enseignement *neutre* de l'histoire des religions serait utile à cette jeunesse pour l'instruire à mépriser un peu moins ce qu'elle n'a pas l'honneur de connaître. Mais tel ne doit pas être le cas du plus grand nombre, surtout en province et dans les campagnes. L'on a donc fait valoir ici le droit de l'enfant croyant à n'être pas dépouillé violemment d'une foi qui est partie intégrante de sa vie morale, et l'imprudence tout à fait répréhensible où tomberait le maître qui s'érigerait en prédicateur d'incrédulité. L'effet d'une instruction ainsi comprise pourrait être, non pas d'émanciper et d'élargir l'intelligence, d'affermir la conscience de l'enfant, mais de lui rétrécir l'esprit, de détruire sa sensibilité morale et de lui vulgariser l'âme par une autre sorte de fanatisme.

Les observations sur les qualités que devrait

avoir un manuel scolaire d'histoire des religions n'ont pas d'application immédiate. Elles servent plutôt de commentaire à ce qui a été dit touchant la neutralité de l'école et le respect dû à la foi de l'enfant. Il est bien évident que la mission du maître qui enseignerait avec le manuel serait encore plus délicate que la tâche de celui qui rédigerait le livre. L'auteur, dans son cabinet, pourrait méditer tous les détails de son œuvre, peser tous ses mots, préparer un exposé historiquement vrai, irréprochable de ton, inoffensif pour quiconque ne prendrait pas la peine de réfléchir sur les conséquences de tel fait ou de tel jugement par rapport à l'enseignement de l'Église à laquelle il appartient. Le maître, qui ne pourrait se dispenser de donner des explications sur le texte, serait tenu à la même prudence dans des conditions beaucoup moins favorables. On n'a pas insisté sur ce côté de la question parce que l'on n'a pas voulu émettre un avis sur la formation morale des maîtres de l'enseignement primaire et de l'enseignement secondaire ; parce que l'histoire des religions, selon toute vraisemblance, n'est pas encore près d'entrer dans le programme de

ces enseignements, et qu'il serait prématuré d'apporter des conseils sur ce point, si l'on était qualifié pour en donner; enfin parce que l'on est persuadé que la plupart des maîtres seraient dès maintenant à la hauteur de leur nouveau rôle, et qu'il s'agirait seulement d'une application particulière, plus fine et plus circonspecte, de leur zèle et de leur tact.

Il ne faut pas se dissimuler qu'un manuel d'histoire des religions ne serait pas un livre quelconque, apprécié seulement pour ses mérites scientifiques comme les manuels de géométrie et de chimie. L'auteur et le maître auraient donc à traiter leur matière avec d'autres précautions que celles qui sont requises par les principes ordinaires de la pédagogie. Déjà dans l'histoire profane s'introduisent des jugements moraux qui supposent chez l'historien et le professeur d'histoire d'autres facultés que l'aptitude à scruter la valeur des témoignages et à en fixer le sens. Avec l'histoire des religions on entrerait plus avant encore dans la psychologie et dans la conscience même de l'humanité. l'on atteindrait des questions plus profondes, d'un intérêt plus intime. De quelque manière qu'on s'y prenne, les

origines du chistianisme seraient un sujet plus passionnant que celles des monarchies égyptienne et assyrienne, même que celles de l'empire romain. Plus on réfléchit sur ce sujet de l'histoire religieuse, plus on se convainc qu'il est absurde de n'en rien dire dans les écoles publiques, et qu'il sera très difficile d'en parler utilement.

III

C'est encore *Orpheus* qui a provoqué le troisième article. Certaine leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France contenait une ou deux allusions, qui voulaient être discrètes, aux doctrines de M. Reinach. On y disait que, « pour rendre justice à l'histoire religieuse de l'humanité..., il ne faut pas voir uniquement les défauts de toutes les religions particulières, ni les prendre pour des scrupules sans raison, dont l'usage a légitimé ceux qui, par hasard, se sont trouvés utiles », mais savoir y « discerner l'aspiration de l'huma-

nité vers un idéal, vaguement perçu et voulu, de société bonne et de conscience satisfaite ». L'auteur d'*Orpheus*, dans l'avertissement annexé à une édition revue et corrigée de son livre, cita la fin de ce passage, reconnaissant ainsi la présence d'un tel idéal dans les religions, mais en ajoutant qu'il ne fallait pas s'étonner de l'y rencontrer, vu que la religion l'avait reçu de la magie en héritage direct et légitime.

Aurait-il était plus expédient de laisser aussi cette citation sans réponse ? Peut-être. Mais l'auteur de cette modeste leçon étant probablement, après Voltaire, l'écrivain que M. Reinach a cité dans le corps de son livre avec le plus de complaisance, plusieurs pouvaient penser que la glose d'*Orpheus* sur l'idéal religieux était dans le sens du texte allégué. Or ce texte voulait signifier à peu près le contraire de ce que lui faisait dire la glose. On jugea donc opportun de l'expliquer, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, en spécifiant que l'on développait le thème de la leçon, mais qu'on ne critiquait pas l'idée de M. Reinach, en tant du moins qu'elle lui était personnelle.

Ni la première partie de l'article, relative aux

notions de magie et de religion, ni la seconde, qui concerne le rapport historique de la religion et de la magie, ne contiennent probablement rien de nouveau. On a cru pouvoir déterminer l'état actuel de ces questions, puisque la circonstance paraissait exiger qu'on les abordât. La troisième partie de l'article présente, sur les rapports des sciences avec la magie, des vues qui ne sont pas plus neuves que les précédentes, mais qui viennent à l'appui de conclusions peut-être moins communes touchant la relation de la science ou de la culture intellectuelle avec l'idéal moral. Ces vues sont très incomplètes: on voudrait espérer seulement qu'elles expriment en formules assez nettes quelques éléments de vérité.

La dernière partie est une esquisse, à très gros et larges traits, du développement de l'idéal religieux et moral. Cet idéal, au lieu d'appartenir en propre à la magie et à la science, a paru, au contraire, être un élément caractéristique de la religion, l'un de ceux qui la différencient essentiellement de la magie. Le développement a été tracé, à partir des cultes inférieurs, dans les étapes qui ont abouti par le judaïsme au

christianisme. C'est « la suite de la religion », mais comprise un peu autrement que dans le *Discours sur l'histoire universelle*. Ce développement est celui dont l'étude offre pour nous le plus d'intérêt, peut-être aussi est-ce, à certains égards, le plus complet et le plus varié qu'offre l'histoire. Une ébauche n'est pas un tableau. On n'a introduit dans celle-ci que les faits généraux, ou particulièrement importants, qui peuvent servir à figurer l'évolution de l'idéal moral dans la religion depuis les temps les plus reculés jusqu'au temps présent, où nous assistons à l'écroulement des croyances anciennes, sinon peut-être à celui de la religion.

Qu'adviendra-t-il maintenant de cet idéal qui procédait de la religion et que la religion semblait garder ? On s'est contenté de poser le problème, et l'on ne se flatte même pas d'avoir indiqué la voie qui pourrait conduire à une solution satisfaisante. Le destin trouvera son chemin. Il ne le trouvera pourtant qu'avec les hommes et par eux. Ceux-ci maintenant, consciemment ou inconsciemment, travaillent plus ou moins à l'avènement de l'idéal nouveau. Qui ne voudrait être assuré d'y contribuer au-

trement que par la résistance qui, en paralysant provisoirement leur élan, oblige ceux qui portent cet idéal à se recueillir davantage pour en accroître la puissance et en préparer plus efficacement le succès ?

On croit avoir indiqué avec assez d'exactitude les conditions de la formation morale des individus dans notre société, quand l'éducation religieuse était l'agent principal de cette formation. La connaisssance de l'idéal chrétien était seulement une de ces conditions : les sentiments et les pratiques de la religion contribuaient à rendre cette connaissance efficace de moralité. Est-ce que l'instruction laïque peut constituer à elle seule une éducation laïque ? La moralité des individus est autre chose qu'une leçon apprise. Par quoi remplacera-t-on dans l'éducation laïque les moyens dont disposait et dispose encore l'éducation religieuse ? Là est sans doute la plus grande difficulté que rencontre l'œuvre, d'ailleurs indispensable, d'une éducation publique organisée en dehors des confessions religieuses, pour venir en aide à la famille et la suppléer s'il le faut.

Beaucoup de personnes sont depuis longtemps

préoccupées de ce problème, qui ne semble pas résolu encore et qui est d'autant plus digne d'attention que la nécessité d'une éducation où le christianisme n'entrerait que par l'apport moral qu'il a fourni à notre civilisation, où la foi confessionnelle même la plus libérale ne compterait pour rien, ne peut plus être considérée comme éventuelle, mais comme actuelle et de la plus urgente actualité. Sans qu'on ait songé le moins du monde à poursuivre cette démonstration, les deux derniers articles de ce recueil semblent prouver que le dogme chrétien en décomposition ne soutient plus les institutions religieuses ; ce sont les institutions qui soutiennent vaille que vaille les croyances défaillantes. Les tentatives de modernisation qui se produisent un peu partout n'aboutissent à rien de consistant. Le christianisme le plus large ne peut toujours se construire que sur la base de l'Évangile, et l'Évangile se dérobe à la bonne volonté des constructeurs.

Il va de soi qu'on n'a pas la moindre envie de discuter avec les croyants la solidité de leur foi ni ses chances d'avenir. La foi sincère est respectable ; mais elle n'est foi qu'à condition de

ne pas douter d'elle-même et de n'admettre qu'en apparence la discussion. Ce qu'on dit ici touchant la crise présente des croyances religieuses n'est donc pas conçu en manière d'objection. L'on expose simplement ce que l'on croit voir, sans mettre en cause les doctrines de telle ou telle confession religieuse et sans vouloir inquiéter la foi de personne. S'il était permis de souhaiter autre chose que le triomphe d'une plus grande vérité, l'on désirerait presque se tromper en pensant que la crise actuelle du christianisme en général et spécialement la crise du catholicisme dans notre pays ont chance d'être mortelles, et que nous assistons à une décadence irrémédiable, qui d'ailleurs pourra durer encore longtemps, non à un affaiblissement passager, auquel succèderait une rénovation. Mais les faits sont là, et les regrets seraient superflus, si ardue que paraisse maintenant l'œuvre de reconstruction nécessitée par l'ébranlement des croyances anciennes.

De cette œuvre on n'a pas prétendu tracer le programme. Le sujet n'est pas de ceux qui s'épuisent en quelques pages. On s'estimera heureux si les réflexions que l'on a émises peuvent suggé-

rer à de plus expérimentés les solutions précises ou, en attendant les solutions, un plus grand souci de les chercher et de les trouver. Assurer l'autonomie de l'éducation nationale vis-à-vis des confessions religieuses était bien ; mais il est maintenant indispensable de subvenir au défaut de la religion. L'instruction publique est libérée des Églises : mais cette liberté n'est pas une fin en elle même : ce n'est que la condition normale et indispensable du grand travail d'éducation humaine auquel tous les maîtres laïques doivent maintenant s'appliquer.

IV

Avec le quatrième article, nous touchons en historiens à la question fondamentale du christianisme, la personnalité de Jésus. Cet article, qui est, au moins par l'intention, tout autre chose qu'un essai de vulgarisation pour l'usage des écoles primaires, a été écrit à peu près dans les mêmes conditions que la critique d'*Orpheus*.

Une savante revue anglaise, le *Hibbert Journal*,

consacrée aux études de philosophie et d'histoire religieuses, avait publié, au commencement de l'année 1909, une sorte de sommation adressée par un clergyman, le Rév. Roberts, à tous les prédicateurs chrétiens, pour les mettre en demeure de choisir entre Jésus et le Christ, c'est-à-dire d'adopter ce que l'auteur considérait comme les résultats certains de la critique biblique, et de n'attribuer plus désormais à Jésus aucun attribut qui le place au-dessus de la commune humanité. La question ainsi posée fit sensation dans le monde théologique, et le distingué directeur de la Revue, M. L. P. Jacks, sollicita l'avis de diverses personnalités sur le sujet. Leurs réponses devaient fixer l'état actuel du problème dans les Églises chrétiennes, du moins chez les catholiques et les protestants. Invité à exprimer son opinion, celui qui écrit ces lignes préféra se taire : il appartenait aux ministres des différents cultes chrétiens de voir quel langage ils devaient tenir à propos de Jésus ; du moment que ce langage correspondait à leur conviction personnelle, nul n'avait la moindre critique à leur adresser.

Les réponses vinrent en assez grand nombre

au *Hibbert Journal.* Presque toutes contenaient la défense d'une christologie particulière, les uns argumentant pour la foi traditionnelle au Christ Dieu, soit selon la rigueur des anciennes définitions eclésiastiques, soit avec certaines atténuations du formulaire, les autres faisant valoir les idées du protestantisme libéral touchant Jésus homme unique en tant que révélateur de la vraie religion ou type de perfection morale. L'orthodoxie catholique romaine était représentée seulement par un jésuite anglais à ce concile d'un nouveau genre. Le regretté G. Tyrrell avait apporté une dissertation où l'aspect historique du problème du Christ était fort bien exposé.

Jésus, observait-il, n'a pas été le Christ du Symbole dit de saint Athanase, Dieu parfait et homme parfait, un seul Christ en ses deux natures par l'unité de sa personne, comme l'âme et le corps sont un dans la même personne humaine ; il n'en a pas moins été Christ en tant qu'il pensait être le messager et le chef du royaume céleste qui allait venir. C'est en vain que l'on voudrait éliminer de son enseignement et de sa personnalité l'élément mystique

de l'eschatologie, pour faire de lui le représentant d'un simple idéal humain. Ainsi, d'une part, Tyrrell abandonnait le Christ de la tradition dogmatique, et, d'autre part, il écartait les spéculations du libéralisme protestant. Il n'abondait pas pour cela dans le sens du Rév. Roberts, mais il réservait sa conclusion, sa propre manière d'entendre le rôle christologique de Jésus dans un catholicisme modernisé.

Cette conclusion est à chercher dans les autres écrits de Tyrrell, notamment dans l'œuvre posthume [1] qui a été éditée par les soins de Miss M. Petre. On trouve dans ce livre un chapitre intitulé : *La religion et la personnalité de Jésus*, qui n'est pas dans le ton de l'histoire, comme l'article du *Hibbert Journal*, mais où parle le croyant mystique. Le lecteur en jugera par cette brève citation : « Jésus n'était pas seulement un idéal révélé de la personnalité humaine, mais un idéal puissant, vivant, communicatif, un feu qui se propageait d'âme à âme [2]. »

Assertion de la foi ! Cet idéal de la personnalité humaine, qui serait la révélation de Dieu

1. *Christianity at the Cross-Roads*. Londres, 1909.
2. *Op. cit.* 264.

dans le Christ, c'est le mystique moderne qui le voit; il ne correspond pas vraiment au mysticisme eschatologique par lequel l'historien caractérisait Jésus. Idéal, oui ; mais idéal qui est proprement celui de Tyrrell appliqué à l'Évangile, comme était celui de certains théologiens du protestantisme qui naguère interprétaient le titre évangélique de « Fils de l'homme » dans le sens d'homme parfait, homme type de l'humanité. Seulement l'idéal de Tyrrell est beaucoup plus profond, il est véritablement religieux ; il est dans la tradition de saint Paul et de l'Évangile johannique ; il est parfaitement chrétien en ce qu'il voit en Jésus l'Esprit fait homme ; il maintient réellement la divinité du Christ en en laissant tomber la formule théologique.

Reste à savoir si l'on peut se fier sans réserve à ce sentiment mystique, dont vivent les religions. L'esprit divin, selon Tyrrell, était en Jésus comme une nouvelle personnalité qui s'est transmise par lui et qui se transmet encore aux chrétiens. C'est la vertu contagieuse de la foi, et c'est cela même qui peut sembler inquiétant. Nul doute que la puissance communicative de l'enthousiasme religieux soit une affection hu-

maine et qu'elle ait joué un rôle considérable dans l'humanité. Il arrive parfois que ces grands coups de vent, passant sur l'intelligence de l'homme, en surexcitent la lumière ; il arrive aussi qu'ils la troublent, l'affaiblissent, l'éteignent. Le souffle chrétien n'a pas produit dans les âmes une clarté sans fumée. Veillons sur notre flambeau.

Mais on n'a point rappelé ici la mémoire de George Tyrrell pour contester sa doctrine. On a voulu plutôt saisir l'occasion de saluer avec respect la tombe de cet homme parfaitement sincère, qui eût été un docteur de l'Église au siècle d'Augustin et même encore à celui de saint Thomas d'Aquin. Il a souffert et il fut maudit pour avoir aimé la vérité. Il l'embrassait et la prêchait avec l'ardeur d'un apôtre plus peut-être qu'il ne la discutait en critique, et ce doit être pour cela qu'il a mérité d'en d'être le martyr.

Lorsque M. Jacks fut en possession d'un volume entier de dissertations sur le Christ, il revint trouver celui qui avait si mal accueilli ses premières instances et lui demanda, non un supplément au volume publié, mais un jugement

conçu au point de vue de la science des religions, en dehors de toute préoccupation confessionnelle. On n'aurait pu s'excuser cette fois que sur la difficulté de la tâche et le péril à peu près certain de mécontenter tous les théologiens du monde. La difficulté ne parut pas insurmontable. Quant au danger, on pensa le prévenir, autant que besoin était, en n'examinant que les opinions, sans mentionner les dissertations d'où elles provenaient, ni les auteurs qui avaient signé les dissertations. La critique, rédigée en termes brefs et pour des lecteurs qui auraient sous les yeux le volume de réponses au Rév. Roberts, parut en français dans le *Hibbert Journal*, avec une traduction anglaise. C'était, après des articles de caractère théologique, l'œuvre d'un historien expliquant comment ces articles tendaient plus ou moins à interpréter en histoire les vues de la foi. Il ne semble pas qu'elle ait provoqué chez les lecteurs anglais un sentiment pénible. Elle fut acceptée pour ce qu'elle était, l'exposé d'opinions dont un chacun, à commencer par les auteurs intéressés, était libre de prendre et de laisser ce qui lui convenait.

Il n'en fut plus de même quand une revue cosmopolite eut jugé bon de rééditer ces pages, passablement défigurées par de nombreuses fautes d'impression, et d'organiser à leur sujet une sorte de *referendum* à base très large, où furent certainement comprises des personnes qui n'avaient pas lu le volume publié par le *Hibbert Journal*, et qui tout de même répondirent à la consultation. Le volume anglais était un modèle de discussion sérieuse entre gens qui se respectent mutuellement et qui savent se respecter eux mêmes. A peine y relève-t-on quelques traces de polémique, un peu d'amertume à l'égard de certains courants d'opinion. Parmi les correspondants du *Cœnobium* il en est qui, ayant négligé de voir le caractère tout impersonnel de la critique dont cette Revue les avait institués arbitres, ont voulu témoigner à l'auteur le déplaisir que leur causaient les idées. Ces diversions n'éclaircissent pas les problèmes.

Peut-être confirment-elles une conclusion facile à déduire de l'article dont elles ont tiré prétexte, à savoir, que, dans le désarroi actuel des croyances chrétiennes, devant l'inconsis-

tance des doctrines théologiques, traditionnelles ou apparemment libérales, il est opportun, il est utile, il est urgent de pourvoir à l'éducation publique sans se préoccuper autrement de la collaboration qu'y pourront apporter les ministres des diverses confessions religieuses, et sans compter beaucoup sur les mouvements de pensée plus libre qui se dessinent maintenant dans les Églises.

Si donc on reproduit ici les réflexions sur « Jésus ou le Christ », avec des compléments qui en faciliteront la lecture, ce n'est pas à l'intention des théologiens ou des croyants, mais uniquement à celle des personnes qu'intéresse le problème d'une éducation moderne, en dehors de toute confession religieuse. Ceux-là sont assez nombreux, *dans toutes les confessions*, pour que l'on pense maintenant à eux.

V

Œuvre de circonstance comme les précédents, le cinquième article a été provoqué par

une publication qui a récemment fait grand bruit et grand scandale en Allemagne. Hâtons-nous de dire qu'il s'agit d'un livre écrit par un professeur de Karlsruhe, M. A. Drews, et intitulé « le Mythe du Christ ». Ce livre a été flétri dans des réunions populaires ; les plus hautes personnalités de la politique et de la théologie en ont dit leur mot, qui était surtout un mot de blâme et de protestation, aussi de réfutation. Comme le titre l'indique, M. Drews entreprend de montrer que Jésus n'a point existé, que la littérature évangélique et le christianisme tout entier sont issus d'un courant d'ancienne mythologie orientale.

M. Drews a été traité de dilettante par les savants les plus considérables de son pays. Dilettante, il ne l'est peut-être pas autant qu'on veut bien le dire. Il n'a pas traité le sujet en historien pourvu d'une méthode exacte, mais il ne l'a pas traité non plus en amateur superficiel. Son livre n'est pas très solidement construit, mais il n'est pas vide d'idées ni de faits : il contient beaucoup de choses que les théologiens ne sont pas accoutumés à regarder. L'auteur lui-même, il est vrai, paraît avoir de ces choses l'éblouisse-

ment plutôt que la connaissance profonde. Toutes les données mythologiques accumulées dans son livre ont quelque air de fatras, n'étant pas rangées en bon ordre, ni bien digérées, ni bien critiquées. Du moins a-t-il le mérite de s'en être occupé, d'y avoir fait attention, de les avoir signalées. La saveur très particulière du mépris dont on l'accable au nom de la science ferait presque souhaiter qu'il ait eu davantage raison. Et d'autre part, une certaine propagande indiscrète et bruyante ayant été, à ce qu'on raconte, organisée pour accentuer le scandale de ses négations, on pourrait être tenté de regretter qu'il ne se soit qu'à moitié trompé.

La *Revue d'histoire et de littérature religieuses* a parlé de ce livre parce qu'on a cru y discerner de la sincérité, une intention louable, une érudition trop hâtivement amassée mais réelle, et avec cela, compromettant tout le reste, une mauvaise méthode. Comme M. Drews n'est qu'un représentant plus typique d'une tendance qui s'est manifestée ailleurs dans la critique des origines chrétiennes, on a trouvé à propos de montrer par cet exemple comment une certaine critique peut-être l'ennemie de l'histoire; comment des

conclusions extrêmes peuvent ne pas résulter d'une intelligence plus libre, plus pénétrante, plus large, des témoignages historiques et de leur objet ; comment l'exégèse, jouissant d'une entière indépendance, a besoin de se critiquer elle-même, si elle veut acquérir ou garder la considération qui est due au travail vraiment scientifique ; comment enfin, ce champ des études bibliques étant cultivé par quantité d'érudits qui ont pour but l'édification de la religion autant et souvent plus que la reconstitution de l'histoire, et par quelques autres disposés à faire flèche de tout bois contre les doctrines et les institutions religieuses, il n'est pas nécessaire et il peut être abusif de considérer l'étude des origines chrétiennes comme environnée d'une obscurité toute spéciale, vraiment extraordinaire, et les contradictions des exégètes comme un témoignage certain de l'impossibilité où serait le savant impartial de se prononcer avec assurance sur des points tels que l'existence de Jésus à l'époque où la tradition le fait vivre, l'objet essentiel de sa prédication et les principales circonstances de sa mort, par exemple le genre de son supplice et le motif de sa condamnation.

Il convient assurément que les critiques indépendants soient modestes. Ils n'ont pas à traiter d'intrus les théologiens exégètes, puisque ceux-ci, en possession immémoriale d'interpréter les Écritures, sembleraient presque autorisés à considérer celles-ci comme leur bien et d'ailleurs ne s'en font pas faute. La critique qui prend en mains la Bible comme elle prend l'Avesta ou le Coran, est née d'hier. Car on ne peut pas compter pour de véritables historiens ceux qui ont étudié la Bible pour combattre le christianisme et avec le souci constant de miner la théologie des Églises ou de telle Église. Mais ce serait chez l'historien critique un excès de modestie que de n'en pas croire ses yeux quand il voit des choses claires, et de tenir pour embrouillé ce que l'intérêt théologique ou polémique a seul obscurci. Le dernier résultat de la méthode historique serait la stérilité de l'effort et du travail, si le fin du fin dans l'application de cette méthode consistait à faire plus de cas des opinions sur le document que du document lui-même, et à ne plus savoir que penser sur un sujet pour avoir su trop bien ce qu'en ont pensé les autres.

Un vague malaise semble régner en ce mo-

ment dans l'exégèse allemande sur la question des Évangiles. Des voix très autorisées préconisent une sorte de retour à la tradition. D'autres paraissent hésitants, craignant d'avancer, ne pouvant pas reculer. L'émotion, légèrement teintée de frayeur, qu'a produite l'ouvrage de M. Drews, est d'autant plus significative que cet ouvrage est loin d'être irréfutable. Est-ce à raison de découvertes nouvelles enrichissant le trésor de la littérature chrétienne primitive, ou bien de progrès considérables qui auraient été dernièrement réalisés dans l'interprétation des textes connus, que les maîtres de la critique religieuse se montrent perplexes? Il est permis d'en douter. Tous ne sont-ils pas des théologiens? Et M. Drews lui-même, l'auteur du *Mythe du Christ*, est théologien; il nie l'existence de Jésus pour sauver le christianisme, ou pour fonder le christianisme véritable, ce qui est tout un. Qui sait si ce n'est pas le danger, nullement imaginaire, auquel est exposé le Christ du protestantisme libéral, qui rend certains exégètes anxieux?

Quoi qu'il en soit, tant que des faits critiques, trouvailles exégétiques ou textes nouveaux, n'au-

ront pas dérangé l'équilibre des données qui semblaient acquises touchant l'origine et la composition des Évangiles synoptiques, le caractère du quatrième Évangile, on ne voit pas pourquoi il y aurait lieu de proclamer que, si Jésus a existé, l'on n'a rien à dire de positif sur sa personne, sa carrière, son enseignement. Le lecteur trouvera plus loin des arguments très vulgaires, qui suffisent, croit-on, à établir que l'exégèse peut savoir touchant Jésus quelque chose de positif. Ces arguments appartiennent à l'espèce commune de ceux qui ont cours en philologie classique et en histoire profane : raisonnements de bon sens et interprétations fondées sur la signification naturelle des textes, sans trop d'égard aux subtilités logiques par lesquelles le premier venu, ignorant ou savant, peut rendre obscur, au moins pour lui-même, le témoignage le plus clair.

A lire certains auteurs, on pourrait supposer que la vraie méthode historique, lorsqu'il s'agit de la Bible ou spécialement des Évangiles, consisterait à ne rien utiliser comme donnée authentique, par crainte de se tromper sur quelque point. Mais où est l'histoire qui ne comporte

aucune chance d'erreur, même partielle? Et faudra-t-il que le perfectionnement de la méthode aboutisse au non-savoir absolu sur le sujet auquel cette méthode excellente aura été appliquée? Supposons qu'après élimination des passages vraiment suspects ou sûrement inauthentiques dans les discours que les trois premiers Évangiles attribuent à Jésus, il reste une soixantaine de sentences qui, selon toute vraisemblance, proviennent de lui : bien qu'il soit possible, et même très probable, que, dans le nombre, il y en a encore quelques-unes qui sont apocryphes, lequel se trompera le plus lourdement de deux critiques dont l'un utilisera ces sentences comme représentant à peu près la substance de ce que Jésus a enseigné, et l'autre déclarera ne rien savoir de ce que Jésus a pu dire? Est-ce que le second sera exempt d'erreur parce que, n'ayant pas d'avis sur l'ensemble, il n'a pu se tromper sur le détail? Et le premier cessera-t-il de mériter les titres d'exégète et de critique parce qu'il n'aura pas su écarter de sa synthèse un élément dont on prouvera peut-être un jour qu'il n'est pas vrai? A moins que la science ne soit autre chose que la raison

cultivée, c'est celui qui ne dit rien qui se trompe tout à fait, et qui n'est pas dans son rôle de critique; c'est l'autre qui est dans ce rôle, avec les risques inhérents à son métier d'historien. Savoir douter à propos est une qualité indispensable à l'exégète; douter faute de savoir ou d'oser distinguer les difficultés réelles des difficultés imaginaires serait un défaut de son jugement.

Ernest Renan, le grand maître de la critique religieuse en France dans la seconde moitié du XIXe siècle, — maître que nous oublions peut être un peu trop, et dont la prudente perspicacité n'a pas toujours été non plus suffisamment appréciée à l'étranger, — Ernest Renan écrivait, dans l'introduction à sa *Vie de Jésus*[1] : « Certes, je crois bien que, si l'on excepte certains axiomes courts et presque mnémoniques, aucun des discours rapportés par Matthieu n'est textuel; à peine nos procès-verbaux sténographiés le sont-ils. J'admets volontiers que cet admirable récit de la Passion renferme une foule d'à peu-près. Ferait-on cependant l'histoire de Jésus en omet-

1. P. XCIII de la 13e édition.

tant ces prédications qui nous rendent d'une manière si vive la physionomie de ses discours, et en se bornant à dire avec Josèphe et Tacite qu'il fut mis à mort sur l'ordre de Pilate à l'instigation des prêtres ? » Les matériaux ne sont pas suffisants pour écrire une histoire de Jésus comme l'entendait Renan, et Josèphe pourrait bien n'être pas à compter comme témoin historique de Jésus à côté de Tacite : mais la réflexion demeure vraie quant au fond. Les Évangiles nous en apprennent un peu plus sur Jésus que n'en dit Tacite, quoique ce surplus ne soit pas aussi bien garanti en tous ses détails que le fait de notoriété publique dont parle l'historien romain.

L'article sur *le Mythe du Christ*, on ne fait pas difficulté de l'avouer, a donc été écrit, comme les remarques sur *Orpheus*, avec une arrière-pensée. On a voulu indiquer discrètement les inconvénients d'une critique qui se suscite à elle-même des embarras, ne sachant plus se tenir pour certaine des faits bien attestés, et se perdant en hypothèses plus ou moins aventureuses ; on a essayé de faire entendre que l'exégèse indépendante et la science des religions pourraient

être, à leur grand dommage, rendues responsables de ces exagérations par tous ceux qui regardent avec inquiétude leurs progrès réels, et par d'autres qui applaudiraient volontiers à ces progrès, s'il leur était plus facile de les voir.

On n'ignore pas que le rôle de Cassandre est dépourvu d'agrément. La Cassandre qui parle ici a été précipitée naguère par les Troyens du haut de leurs murailles dans le camp des Grecs, pour avoir dénoncé trop ouvertement les dangers qui menacent l'antique Ilion. Elle s'en voudrait maintenant de causer la moindre peine au dernier des Achéens, décidée qu'elle est à contempler en paix, sous la tente où elle s'abrite, les choses du passé, sans se mêler aux querelles du temps présent. Ceux qui jugeraient qu'elle vient d'être, encore une fois, trop prompte à suivre son inspiration, sont priés de considérer qu'elle a le ferme propos d'y résister désormais. Si dorénavant il lui arrive de penser que l'ingénieux Odysseus ne prendra pas la ville avec un cheval de bois, elle se gardera de le dire.

A PROPOS
D'HISTOIRE DES RELIGIONS

Remarques sur une définition de la religion [1]

On a discuté souvent et l'on discute encore sur l'essence du christianisme. Il n'est pas sûr que ces controverses aient toujours éclairé l'histoire des origines chrétiennes. Peut-être même ont-elles parfois altéré plus ou moins les jugements qu'on a portés sur l'évolution du christianisme en Église catholique. Cet inconvénient provenait de ce qu'on avait cherché une définition absolue et abstraite, qui ne procédait pas seulement des réalités historiques, mais de l'idéal religieux dont ceux qui l'avaient formulée se trouvaient satisfaits. Le même écueil est à éviter quand il s'agit de définir la religion. Il peu arriver que des croyants, voulant produire une telle définition, ne définissent que leur foi personnelle,

1. Article publié dans la *Correspondance mensuelle* de l'*Union pour la Vérité*, Ier octobre 1909.

ou bien, au contraire, que, détachés de toutes les croyances religieuses et n'y voyant que d'antiques préjugés, de savants historiens donnent de la religion une définition qui exprime surtout leur propre philosophie des religions, toute négative et sans bienveillance. Tel semble être, jusqu'à un certain point, le cas de M. Salomon Reinach dans la définition qu'il a placée en tête de son *Orpheus*, et qui domine le livre tout entier.

I

En soi la religion serait « un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés [1] ». On pourrait donc penser, au premier abord, que cette définition ne vise que la religion dans l'individu et qu'elle en néglige l'aspect social. Mais, dans une conversation que reproduit la *Correspondance,* M. Reinach dit que, la religion étant chose essentiellement sociale, il était inutile de le faire remarquer : « L'élément social est impliqué dans toute définition de phénomènes humains [2]. » Bien

1. *Orpheus*, 4.
2. *Correspondance,* Ier août 1909, p. 690.

loin d'être individualiste comme elle le paraissait, la formule de M. Reinach serait *socialiste* au point de négliger l'élément individuel et personnel de toute religion vivante. Ne serait-ce pas plutôt que le point de vue de l'auteur n'est pas précisément celui de la sociologie, ni celui de la psychologie religieuse, mais plutôt celui d'un théoricien de l'histoire, soucieux d'unité logique, préoccupé d'un système et ne s'arrêtant pas à la complexité que le phénomène religieux offre au regard du sociologue et du psychologue ?

« Cette définition, observe M. Reinach lui-même[1], est grosse de conséquences ; car elle élimine du concept fondamental de la religion Dieu, les êtres spirituels, l'infini, en un mot tout ce qu'on a l'habitude de considérer comme l'objet propre de la religion. » En effet, elle n'élimine pas seulement les croyances, mais encore les sentiments religieux, la morale religieuse, et même le culte. Reste à savoir si, en éliminant tout cela, elle ne s'est pas vidée de son propre contenu. Jusqu'à présent l'on n'avait pas cru qu'une définition, pour être exacte, dût ne rien comprendre de ce que le commun des mortels suppose être son objet.

1. *Orpheus*, 4.

Parce que le langage courant emploie des formules telles que : « la religion de la patrie, de la famille, de l'honneur », l'éminent critique a pensé devoir chercher une définition qui convînt à ce qui est proprement la religion et au sentiment patriotique, à celui de la famille, à celui de la dignité personnelle ? Serait-il donc nécessaire de lui rappeler la distinction du sens naturel des mots et de leur sens figuré ? La saine logique ne réclame pas que l'on englobe dans une même définition l'acception simple du mot et ses acceptions métaphoriques, le concept premier et direct d'une chose donnée et les concepts dérivés ou analogues. Elle exige même le contraire, afin de prévenir la confusion d'idées et d'objets différents. Où en serait-on si, pour définir la notion propre du culte, l'idée du culte religieux, il fallait avoir égard à toutes les applications dont est susceptible en français le mot « adorer » ?

On peut dire, il est vrai, et l'on dit que les sentiments de patrie, de famille, d'honneur, ont une origine commune avec la religion. Ce n'est pas une raison pour les confondre maintenant avec elle ; car ils en sont depuis longtemps différenciés. Personne aujourd'hui ne songe à réunir sous une même définition la médecine et les sciences de la nature avec

la magie, à laquelle pourtant ces sciences se rattachent par leurs origines les plus lointaines. Et qui voudrait associer de la même façon la philosophie avec la mythologie, les vieilles croyances cosmogoniques et les théologies ?

Ne nous arrêtons pas ici à examiner si le patriotisme, les lois de la famille et celles de l'honneur ne sont que des scrupules qui font obstacle au libre exercice des facultés humaines. Un sentiment moral s'est introduit dans ces scrupules, y a grandi, les domine maintenant, et de ce sentiment moral ni l'historien ni le philosophe n'ont le droit de faire abstraction. De plus ces règles gouvernent encore plus qu'elles n'entravent le libre exercice de nos facultés. Qu'aurait donc produit ce « libre exercice » sans la société, sans la famille, sans un certain respect de soi ? Liberté n'est pas synonyme de caprice aveugle.

On ne voit pas pourquoi M. Reinach n'a pas voulu mettre dans sa définition tous les éléments qu'il reconnaît comme primitifs dans la religion. Dans l'*Avertissement* joint à sa sixième édition, il en compte trois : l'animisme, les scrupules et la magie. Le scrupule n'est donc pas tout. Avec l'animisme nous retrouvons les êtres spirituels, que la

définition a voulu éliminer, et qu'elle a eu tort d'éliminer, s'ils font, dès le début, partie de la religion. C'est le rudiment de la croyance religieuse. Avec la magie nous rencontrons les moyens d'agir sur ces êtres spirituels ou sur les forces mystérieuses de la nature. La magie n'est pas un culte religieux, mais elle est entrée dans le culte religieux. C'est, en un sens, et pour une partie, le germe du rite sacré. Et les scrupules dont on nous parle procèdent de l'animisme, comme aussi les rites, le tout, croyance, scrupules et rites, puisant dans la volonté anonyme, presque inconsciente, du groupe humain qui les fait siens, la force qui les rend obligatoires et durables.

La définition de la religion par le scrupule non motivé est donc incomplète et inexacte, le scrupule en question n'étant pas logiquement ni historiquement antérieur à l'animisme ni à la magie. Ce que M. Reinach entend par scrupule est le *tabou* des Polynésiens, compris comme une interdiction aveugle, qui serait censée avoir pour sanction automatique une calamité naturelle, mort, maladie, infirmité, famine, dont seraient atteints les violateurs de cet interdit. Parce que le *tabou* est une défense sans indication de motifs, le savant archéologue

suppose toujours qu'elle est sans raison. Mais, s'il en est ainsi, comment le *tabou* peut-il être jugé tellement efficace? Et s'il résulte uniquement d'une volonté arbitraire de ceux qui le subissent, comment la sanction peut-elle en être si terrible, et rattachée à la force immanente des choses?

Animisme et *tabou*, ces éléments indiscutables de la religion des non civilisés, et qui ont dû exister aussi dans celle des hommes primitifs, ne peuvent pas être indépendants l'un de l'autre, comme s'ils avaient été, comme s'ils étaient encore séparés par une cloison étanche dans l'esprit de l'homme inculte. L'interdit religieux, le *tabou*, est en rapport nécessaire avec l'animisme. Ce rapport est établi par le témoignage des faits, et il rend caduque la définition du *tabou* en tant que scrupule non motivé. Dans la pratique, les tabous sont extrêmement variés, et il n'est pas sans inconvénient d'en parler comme si tous les genres d'interdits religieux se ramenaient à un concept unique et simple. On peut dire néanmoins que, si l'expression du *tabou* est une défense non motivée, la défense elle-même est considérée comme impliquant toujours une raison quelconque.

D'où vient, en effet, que la violation de l'interdit

est supposée entraîner de si funestes conséquences, sinon parce qu'une force mystérieuse et redoutable est censée exister dans les personnes et dans les choses qui sont affectées du *tabou*? Cette force, si on l'envisage dans l'ensemble des objets où elle est comme latente, ne peut pas être une simple conséquence de l'interdit, et elle n'est pas regardée comme telle ; mais l'interdit a été jugé moyen nécessaire de traiter cette force, de telle sorte qu'elle soit utile à l'homme ou que du moins elle ne lui soit pas nuisible. Par exemple, l'impureté des animaux que la Loi défend aux Israélites de manger ne résulte pas de l'interdit ; c'est l'interdit qui suppose l'impureté, et celle-ci consiste en je ne sais quelle influence pernicieuse, quel esprit réprouvé, avec lequel on ne pourrait se mettre en contact sans les plus graves dangers. L'interdit veut empêcher l'impureté de faire contagion et malheur. Il en va de même pour la souillure qu'occasionnent l'attouchement des cadavres, la lèpre, certains états de la femme, etc. Les interdits sont des moyens de protection sociale contre des êtres pénétrés d'une influence dangereuse et qui contaminent les autres.

Au fond, les *tabous* sont les contraintes que les

non civilisés croient devoir s'imposer à l'égard des puissances mystérieuses qu'ils pressentent partout dans l'univers. Ces contraintes peuvent être purement absurdes et arbitraires selon notre jugement. Pour ceux qui les ont d'abord énoncées et observées, elles étaient fondées sur la nature même des choses. Il importe peu que les motifs de ces interdits nous échappent souvent. Ce n'est pas sans quelque raison vaguement perçue, d'ailleurs imaginaire en tout ou en partie, que les *tabous* se sont produits. On a supposé que tel lieu, tel temps, tel objet, telle personne, dans tel état, tombaient particulièrement sous l'influence de ce que, faute d'expression assez compréhensive, nous appelons la force invisible, l'esprit, les dieux. L'on a pensé que le ménagement ou le respect de cette puissance exigeaient que l'on s'abstînt à son égard de tels ou tels actes qui étaient supposés la contrecarrer ou l'offusquer, selon qu'elle était plus ou moins personnifiée. Certains individus pouvaient être considérés comme sujets, dépositaires ou organes de cette mystérieuse influence, soit temporairement soit de façon durable. Pour cela même ils étaient tenus et l'on était tenu envers eux à des précautions particulières qui se traduisaient en interdits affectant les personnes

ainsi revêtues d'un caractères sacré, au sens le plus large du mot, et concernant soit leur manière de vivre et d'agir, soit leur relations de famille et de société. S'il arrive que les chefs de groupes non civilisés, qui ont pouvoir de prononcer les *tabous* particuliers, en usent capricieusement et dans leur intérêt personnel, ils ne font pourtant accepter ces *tabous* que par la persuasion où l'on est qu'une puissance supérieure réside en eux qui autorise leurs décisions, qui passe dans leurs interdits et qui en punirait la violation.

Ainsi *tabou* et animisme se conditionnent mutuellement, et l'on ne peut pas déduire l'animisme du *tabou*, mais bien plutôt le *tabou* de l'animisme. Quant à la magie, « c'est, nous dit M. Reinach[1], la marque d'une offensive hardie de l'homme contre les périls qui l'entourent et les misères qu'il subit ; la crainte qui s'exprime par le *tabou* doit avoir précédé la réaction qu'elle suscite. » Ne nous avançons pas trop sur ce terrain, qui n'est pas celui de l'histoire, mais de la psychologie et du raisonnement. Contentons-nous d'observer qu'on n'a pas le moindre motif de placer à l'origine des sociétés humaines une

1. *Correspondance*, 15 janvier 1910, p. 209.

période de pure crainte où le *tabou* seul aurait gouverné leur existence. Ce régime de l'interdit universel les aurait conduites à la mort avant qu'elles eussent eu le temps de vivre. Or le fait est qu'elles ont vécu. Si les groupes humains ont pu se constituer, se perpétuer et s'ils n'ont existé pourtant qu'avec la préoccupation intense des forces qu'ils supposaient partout dans la nature, c'est qu'ils ne se bornaient pas à s'abstenir, à s'effacer, à reculer devant elles, et qu'ils avaient, outre cette façon négative de les traiter, une façon positive. Cette façon positive, non scientifique, de traiter les influences mystérieuses qui s'agitent dans le monde, cet art d'user des choses sans péril, cette prétention de les diriger même, selon le besoin, est en gros la magie. Et la magie ne procède pas du *tabou* ; elle lui est plutôt connexe, les deux constituant l'ensemble des moyens par lesquels l'homme, commençant d'exercer son intelligence, se compose une attitude devant le monde qui l'entoure.

Le *tabou*, seul et par lui-même, ne rend compte de rien, ni de la magie, ni de l'animisme, ni de la religion. Une définition de la religion par le seul *tabou* n'est pas une définition, pas même une définition *minima*. Ce n'est qu'une vue fragmentaire et

une hypothèse purement artificielle touchant l'origine de la religion.

II

Mais M. Reinach nous oppose un argument aussi redoutable qu'inattendu. Le *tabou*, dit-il existe chez « les animaux supérieurs », puisque ceux-ci, en règle générale, « ne mangent pas leurs petits et ne se mangent pas entre eux[1] » : ce ne peut donc être qu'un scrupule non motivé. L'animisme, d'ailleurs, c'est-à-dire la tendance qu'a naturellement l'homme à supposer dans les êtres et les objets qui frappent son attention, dans tout le monde qui l'environne, une vie et des sentiments analogues aux siens, serait aussi un héritage transmis, avec le *tabou*, par l'animalité à l'humanité. En revanche « il n'y a pas la moindre trace de magie chez les animaux, auxquels il faut toujours revenir comme au point de départ, puisque l'humanité est sortie par sélection du monde animal[2] ».

On accordera volontiers à l'éminent auteur

1. *Orpheus*, 6.
2. *Correspondance, loc. cit.*

d'*Orpheus* que les animaux, même supérieurs, n'ont aucune idée ni pratique de la magie. Il sera plus difficile de lui concéder que l'animisme des bêtes soit le même que celui des hommes, et que les *tabous* observés par les animaux soient de tout point identiques à ceux que s'imposent les non civilisés. Que « le *Riquet* de M. Bergeret », que tous les chiens sont animistes à leur manière, c'était chose connue longtemps avant que M. Reinach s'avisât de faire remonter les origines de la religion aussi haut que celles du règne animal. Seulement on pensait voir aussi que l'animisme des bêtes était moins conscient, moins réfléchi, moins raisonné que celui des hommes ; bref, on ne trouvait pas ce que fût la même chose. On n'aurait pas plus songé à identifier l'animisme des hommes à celui des bêtes, qu'on n'aurait eu l'idée d'attribuer même sorte, même qualité, même degré d'intelligence au chien Riquet et à son maître. On faisait commencer l'histoire de l'humanité avec l'homme, et sans doute on avait raison. Ce qui constitue l'homme en son espèce, c'est ce qu'il a en plus que les bêtes et non pas ce qu'il possède en commun avec elles. De ce que l'humanité procède de l'animalité il ne suit pas que l'humanité s'explique et se définisse toute par

l'animalité. Ou bien il faudrait nier l'évolution.

Il en va de même pour le *tabou*. Si les animaux ne font pas certaines choses qu'ils pourraient faire, s'ils semblent se les interdire, le *tabou* des hommes se différencie de ce *tabou* animal par la pleine conscience de l'interdit et la crainte réfléchie de sa sanction. Par conséquent l'assimilation des scrupules animaux et des scrupules humains n'est pas recevable. Il ne peut pas plus être question de *tabous* véritables à propos des animaux qu'il ne peut être question de religion. Au surplus il est téméraire d'affirmer que les scrupules des animaux sont un simple caprice, une abstention qui s'impose toute seule, on ne sait comment, et qui a un bon résultat. Voyons-nous si clair dans la psychologie des animaux, et qui sait si leur scrupule ne naît pas d'une intuition extrêmement rudimentaire et confuse, qui produit un certain respect de la vie dans le semblable ? Les animaux supérieurs ne vont-ils pas jusqu'à reconnaître leurs petits et même à les aimer ?

Il paraît que, suggérant hypothétiquement cette idée d'une intuition très rudimentaire, on a tenu des propos vides de signification, *verba et voces* [1]. Est-

1. *Correspondance*, 15 novembre 1909, p. 106.

ce que, par hasard, M. Reinach, qui nous dit que les bêtes sont animistes comme l'homme, leur refuserait toute perception, toute forme de connaissance ? Lui-même reprend ces paroles dénuées de sens pour demander si l'intuition dont il s'agit serait donnée aux animaux par Dieu, — et certes l'idée de cette révélation aux bêtes serait peu scientifique, — ou bien s'ils la tiennent de leur nature. Sans être un bien grand incrédule, on peut préférer la seconde hypothèse. Mais celle-ci est la simple constatation d'un fait ; elle n'explique rien du tout, pas plus que la première ; et, si elle signifie quelque chose, elle ne prouve pas que le scrupule soit purement aveugle ; au contraire. La nature d'un animal n'est pas un simple mécanisme ; elle comporte des aptitudes et des opérations, un exercice de facultés qui n'est pas le simple fonctionnement d'une machine ; l'animal qui ne mange pas ses petits distingue ses petits de sa nourriture ordinaire, sait que ceci n'est pas cela, choisit ceci, épargne cela, ne songe pas à toucher à cela, — car s'il y pensait seulement à moitié, la chose serait déjà faite ; — il n'y pense pas, il n'y est pas porté, parce qu'il éprouve pour ses petits un autre sentiment que celui qu'il a pour sa nourriture.

M. Reinach ne l'entend pas ainsi. Il ajoute : « La nature propre d'une espèce est de vivre ; si les animaux mangeaient leurs petits, l'espèce ne vivrait pas, n'existerait pas ; donc le *tabou* qui empêche les animaux de manger leurs petits est antérieur à l'espèce, qui est *impensable* sans lui. » Puisque le savant auteur ne parle jamais pour ne rien dire, son argument doit être très profond ; mais il est si profond, si profond, que l'on ne comprend pas, ou qu'on a peur de comprendre. Il ne suffit pas de prononcer le mot de *tabou* pour que la question soit claire. Qu'est-ce donc, en français, que ce *tabou* qui empêche les animaux de manger leurs petits ? Il faut bien que ce soit quelque chose ; et si ce n'est pas une idée consciente, une volonté réfléchie, sera-ce un instinct aveugle et mystérieux dont il est interdit de scruter l'origine et le caractère, ou bien un sentiment, peu à peu affermi au cours de générations successives, qui ressemblera plus ou moins aux sentiments humains de crainte, ou de respect, ou d'amour, et dont on pourra quelque jour établir approximativement la genèse ? Comment ce *tabou* peut-il être antérieur à l'espèce ? L'espèce existerait-elle indépendamment des individus ou avant eux ? Ou bien est-ce en Dieu que M. Reinach fait préexister le tabou ?

Voici comment il résout la difficulté [1] : « Soient A et B, C et D, les ancêtres hypothétiques de deux espèces, en puissance dans ces deux couples. A et B, sous l'influence d'un *tabou*, ne mangent pas leur progéniture ; alors il peut se former une espèce AB. C et D mangent leurs petits ; alors l'espèce possible CD ne se forme pas. Les seules espèces possibles étant celles où le *tabou* est assez fort pour combattre la faim de leurs pères et mères, aucune espèce *pensable* ne peut être dépourvue de ce *tabou*. Et cela ne m'oblige pas à faire préexister le *tabou* en Dieu... Il suffit de supposer dans le pullulement infini des êtres, dix couples sur dix millions qui auraient bénéficié de ce *tabou* salutaire ; ces dix couples auraient fait souche d'espèces ; quant aux autres, *ignotis perierunt mortibus illi.* »

La compétence universelle de M. Reinach lui permet d'avoir une opinion arrêtée sur cette question abstruse. Nous devons penser que cette opinion est solidement fondée, et les termes qui l'expriment sont certainement lumineux. Cependant, on est confus de l'avouer, l'obscurité semble grandir à mesure que s'allongent les explications ? Que sont

1. *Correspondance*, 15 janvier 1910, p. 214.

A et B, C et D, sinon les types de l'espèce qui naîtra ou qui peut naître d'eux et qui existe déjà en eux? Car A et B, C et D ne sont pas, sans doute, en dehors de toute espèce, de tout classement. On se demande surtout avec anxiété d'où viennent A et B, C et D. Sont-ils tombés du ciel? Non; car M. Reinach n'a que du mépris pour « les insanités du créationisme et du finalisme [1] ». Ils sont donc nés de pères et de mères qui ne mangeaient pas leurs petits, bien que, dans l'hypothèse, le *tabou* n'existât pas encore. Ce mystère-là vaut bien celui de la création ; peut-être même est-il un peu moins rationnel. Si c'est en vertu d'un *tabou* que les animaux ne mangent pas leurs petits, le *tabou* existait avant A et B, C et D ; A et B auront bonnement suivi la tradition ancestrale, que les cruels C et D auront vilainement abandonnée. Et si le *tabou* n'a pas été indispensable pour assurer la conservation des couples A et B, C et D, il ne l'a pas été davantage pour procurer la conservation des petits nés d'A et de B, et ce sera pour d'autres causes que l'espèce représentée par C et D aura disparu.

1. *Correspondance,* 15 novembre 1909, p. 106. Deux pages plus loin, M. Reinach proteste qu'il n'a « jamais » traité la religion de « sottise mais d'illusion ».

Mais, dans ce nouveau système, ce n'est pas seulement la conservation des deux couples A et B, C et D, qui devient un miracle, le *tabou* lui-même est une apparition plus merveilleuse encore. Si nous passons sur le premier mystère, nous mettant en présence des deux couples A et B, C et D, créés par la puissante imagination de M. Reinach, comme la Bible raconte que les espèces animales furent créées par la parole souveraine de l'Éternel, nous voyons A et B prendre le parti de respecter la vie de leur progéniture, tandis que C et D se mettent promptement à dévorer la leur. M. Reinach, bien qu'il n'ait pas été présent quand la chose advint, sait comment elle se produisit. Il nous enseigne que A et B se sont soumis à un *tabou*, et que C et D négligèrent de se l'imposer. Mais à quelle idée, à quelle réalité correspond ce prestigieux *tabou* ? A et B. nous dit-on, avaient le même appétit que C et D ; mais il se sont abstenus de manger leurs petits, à cause du *tabou*. Que signifie donc le *tabou* par rapport à ces pauvres bêtes ? On voit bien ce que c'est chez les sauvages : c'est une chose qu'il ne faut pas faire, une chose que les sauvages croient qu'on ne doit pas faire, un interdit qu'ils croient devoir respecter. Mais comment le *tabou* s'est-il imposé

au couple A et B? Car il a fallu que le *tabou* s'emparât de l'un et de l'autre en même temps. D'où vint cette inhibition? En quoi consista-t-elle dans l'âme de ces bons parents? Si l'affirmation de ce solennel *tabou* ne signifie pas autre chose qu'un empêchement subit, dont on ne peut pas rendre compte, il ne faut pas le présenter comme une explication. Il faut dire simplement: « Certains animaux ne mangent pas leurs petits parce qu'ils ne mangent pas leurs petits. » Et si tel est le dernier mot de la science, on pourra trouver que la science est un peu trop facilement contente d'elle-même. L'ignorance en eût pu découvrir autant, sans s'affubler d'un vocable étrange pour déguiser sa pauvreté.

Ces choses-là doivent être beaucoup plus complexes que l'hypothèse des deux couples, A B, C D. M. Reinach est resté plus près du créationisme qu'il ne pense, et c'est, hélas! un créationisme moins intelligible que l'autre, moins excusable aussi, qu'il nous propose, qu'il a même un peu l'air de nous imposer, en instituant si sommairement les espèces animales et en formulant la loi qui est censée avoir garanti leur perpétuité. Le fait primordial et la loi qui sont ainsi affirmées semblent

pareillement *impensables*. L'habitude dont l'éminent archéologue veut faire un *tabou* n'a pas dû naître d'un seul coup et définitivement chez des couples qui auraient fait souche d'espèce, elle se sera formée peu à peu et aura pris consistance au cours des générations animales, à mesure surtout que se constituaient les espèces dont les petits ont besoin, pour subsister, non seulement de n'être pas mangés, mais d'être assistés et nourris par leurs parents ; les causes qui contribuèrent à la former ne se résument pas dans une contrainte subitement acceptée et constamment gardée, sans autre cause qu'elle-même. Car cette contrainte qui se produit toute seule, qui dure sans qu'on sache pourquoi, n'est pas une cause naturelle, n'est pas un facteur biologique, n'est même pas une hypothèse scientifique ; ce n'est ni un fait constaté, ni un postulat nécessaire, ni une possibilité concevable.

III

Après avoir antidaté l'origine du *tabou* en le faisant remonter aussi haut que les principales

espèces animales, M. Reinach, voulant raconter et expliquer toute l'histoire des religions à partir du *tabou*, devait être amené à retrouver celui-ci partout. Il ne sera pas inutile, pour éclairer cette discussion, de déterminer la portée véritable des exemples bibliques sur lesquels l'éminent écrivain a voulu appuyer sa thèse.

« Adam, nous dit-il [1], est averti par l'Éternel qu'il ne doit pas manger du fruit d'un certain arbre sous peine de mort; c'est un *tabou* caractérisé, car l'Éternel ne dit point pourquoi Adam ne doit pas manger du fruit de l'arbre. »

Cette opinion serait soutenable si la défense de Iahvé pouvait s'interpréter sans égard au récit dont elle fait partie. Quand Iahvé annonce à Adam qu'il mourra s'il mange du fruit, Iahvé sait fort bien que cela est faux, et qu'Adam ne mourra pas. Le narrateur a soin de le faire dire par le serpent à la femme, après que celle-ci a expliqué au serpent la défense, avec son motif. « Nous mangeons, dit-elle [2], du fruit des arbres du jardin ; mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin Dieu a dit : Vous n'en mangerez point et vous n'y toucherez point, de peur

1. *Orpheus*, 5.
2. Gen. iii, 2-3.

que vous ne mouriez. » Cela signifie que l'arbre porte un fruit mortel à ceux qui en mangent : telle est la raison, ou le prétexte, de la défense. Sur quoi le serpent, qui est bien la plus astucieuse des bêtes que Iahvé a créées, s'empresse d'avertir la femme que Iahvé a menti : « Vous ne mourrez pas du tout, répond-il[1] ; mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront, et vous serez comme Dieu, connaissant le bien et le mal. » Rien n'était plus vrai : le fruit ne faisait pas mourir ; il donnait la connaissanee du bien et du mal, connaissance que l'homme et la femme acquièrent aussitôt qu'ils ont mangé. Alors, en effet, ils s'aperçoivent qu'ils sont nus et ils comprennent que cela n'est pas bien ; ils comprennent le *tabou* de la nudité. Mais la défense de Iahvé n'était pas un *tabou*. Si Dieu a menacé de mort l'homme et la femme, c'était pour les empêcher de toucher au fruit et d'arriver ainsi à la connaissance du bien et du mal. L'équilibre du récit est satisfaisant, du moins en cette partie, et l'on n'est pas autorisé à supposer qu'il y ait jamais eu là un *tabou* quelconque. Il n'y aurait eu qu'un *tabou* fictif, si la défense avait été

1. Gen, iii. 4-5.

formulée « sous peine de mort » ; mais c'est plutôt le fruit qui est dit mortel par lui-même ; on le défend pour cette unique raison. Le *tabou* est donc sans relief, s'il faut en admettre l'apparence, et il a un motif.

Le mythe babylonien d'Adapa offre un trait parallèle à celui-ci. Adapa doit se rendre auprès d'Anou, le dieu du ciel, et le dieu de l'océan, Éa, le prévient qu'on voudra lui faire prendre là-haut aliment de mort et eau de mort. Anou lui offre aliment de vie et eau de vie, qu'Adapa refuse, manquant ainsi l'immortalité. Ce récit ne contient pas l'ombre d'un *tabou,* et rien ne prouve que le nôtre, qui roule sur la même antithèse, en contienne davantage.

Un autre exemple de *tabou* serait fourni par le second livre de Samuel [1]. L'arche dite d'alliance, dans laquelle Iahvé résidait au milieu de son peuple, était *tabou,* c'est-à-dire que le commun des Israélites ne devaient pas y toucher, mais seulement les hommes consacrés au service du dieu. Lorsque David transporta le meuble sacré à Jérusalem, un accident se produisit; à un certain endroit, le char menaçant de verser, le nommé Ouzza, qui

1. II Sam, vi, 4-7.

conduisait l'attelage, étendit la main pour soutenir l'arche ; il tomba mort aussitôt, comme frappé d'une décharge électrique. « C'est que l'arche était *tabou*, observe M. Reinach[1], et que la peine de mort est la sanction d'un *tabou* violé» .

Mais l'hagiographe israélite l'entend autrement ; il dit que Iahvé, furieux contre le téméraire Ouzza, le tua sur le champ. Et vraiment on n'a pas le droit, sous prétexte que l'histoire est « choquante », d' « éliminer la notion du Seigneur », comme veut le faire M. Reinach ; de considérer seulement l'arche « comme un réservoir plein à déborder d'une force invisible » ; de ne voir dans le trépas d'Ouzza que l'effet d'un *tabou* aussi aveugle que puissant ; d'accuser, par surcroît, le vieil historien de n'avoir pas compris ce qu'il racontait. Le coffre qu'on appelait l'arche de Iahvé n'était sacré, n'était inviolable, n'était *tabou*, que parce qu'il appartenait au dieu, qu'il était son symbole et sa demeure visibles. C'est Iahvé qu'on respectait dans le coffre ; et c'est du contact redoutable de ce dieu que l'on se garantissait par l'observation de l'interdit. Celui-ci a pour objet de régler le rapport de l'esprit ou du

1. *Orpheus*, 5.

dieu de l'arche avec ses fidèles en la façon qui était censée convenir le mieux à la volonté de Iahvé, au respect de sa présence et à la sécurité de ses adorateurs. Le *tabou* de l'arche n'a jamais existé indépendamment du dieu qui s'y logeait.

« Dans la législation religieuse des Hébreux, dit encore M. Reinach [1], il est défendu, sous peine de mort, de prononcer le nom sacré de l'Éternel. Voilà un nom *tabou*. »

Le savant historien garde fidèlement ce *tabou*, puisqu'il écrit l'*Éternel*, au lieu d'écrire : *Iahvé*. Il a vraisemblablement en vue le précepte du décalogue : « Tu ne prononceras pas pour néant le nom de Iahvé ton dieu [2] », en le commentant par l'endroit du Lévitique [3] où la peine de mort est édictée, non contre celui qui prononce, mais contre celui qui blasphème le nom divin. La violation de l'interdit n'est aucunement censée entraîner par elle-même la mort du violateur : il est prescrit de le tuer. Et la défense ne signifie pas qu'on ne dût jamais prononcer le nom du dieu d'Israël. L'interdiction remonte à une époque où le nom divin était prononcé sans

1. *Loc. cit.*
2. Ex. xx, 7.
3. Lév. xxiv, 16.

scrupule. Il est écrit à tout propos et dans les discours même qui sont rapportés. Il faudrait donc supposer que de tout temps le nom a été écrit, quoique de tout temps il n'ait point été prononcé; qu'il se perpétuait par une tradition occulte, qui était conservée à livre ouvert; que les écrivains hébreux s'amusaient à écrire Iahvé pour lire Adonaï. L'indication : « pour néant », ne peut pas être une glose dans tous les endroits où le précepte du décalogue est répété. Elle concerne le respect dû au nom de Iahvé, surtout dans le serment. C'est dans le cas d'irrévérence et surtout de parjure que la vertu du nom opère contre le coupable. Le nom comme tel n'est pas *tabou*. Le *tabou* n'est venu qu'assez tard, quand la plupart des livres de l'Ancien Testament avaient acquis leur forme définitive. Alors naquit le scrupule de prononcer le nom propre de Dieu, si bien que le souvenir même de cette prononciation a fini par se perdre. Il y eut véritablement *tabou*, interdit reconnu et observé par tous, sans qu'on en fît valoir le motif. Ce n'était pas pour cela un *tabou* sans raison. Il procédait de la crainte dont on se prit à entourer le nom personnel d'un dieu si grand; peut-être aussi, en quelque manière, de l'embarras inavoué que causait ce nom propre, incompatible,

au fond, avec l'idée du Dieu universel. Mais ce *tabou* n'est pas dans la Bible ; il est né d'un scrupule du judaïsme tendant au pharisaïme.

Sur ce point, M. Reinach s'est borné à nier les faits et à déplacer la question. Il avait affirmé l'existence de *tabous* dans la Bible, et il avait allégué trois exemples. On a montré que ces trois cas n'étaient pas des *tabous*, ou bien qu'ils ne l'étaient pas au sens que dit M. Reinach ; que, de plus, le nom de Iahvé n'était pas *tabou* au cours des temps bibliques. Sans répondre à un seul argument, l'auteur d'*Orpheus* soutient que son critique a présenté le *tabou* du nom divin comme « une innovation pédante des pharisiens », et qu'il ne trouvera pas « un seul approbateur parmi ceux qui se sont consacrés à l'étude des religions primitives » ; que « le fait du *tabou* du nom divin n'est pas un fait isolé mais universel », à expliquer par « la crainte d'un contact téméraire », la mention étant un contact, et par celle de « livrer à autrui, qui pourrait en faire un mauvais usage, un nom nécessaire aux rites magiques de la tribu » ; que si le nom de Iahvé n'était devenu *tabou* en Israël qu'à l'époque des pharisiens, « il faudrait admettre que les pharisiens ont recueilli et conservé, pour la faire triompher quelque

jour, une tradition beaucoup plus ancienne que notre Bible actuelle, et qui, dans les livres de l'Ancien Testament paraîtrait déjà modifiée et atténuée [1] ».

Mais l'interdiction de prononcer le nom de Iahvé ne fut pas « une innovation pédante » ; elle fut inspirée, acceptée et gardée par un sentiment religieux où entra quelque chose de la superstition qui, chez les non civilisés et dans plusieurs cultes de l'antiquité, a fait tenir secrets certains noms. Ce ne fut pas une innovation absolue, puisque les Juifs vivaient alors en relation avec des peuples à qui cette coutume était familière, bien que sous des formes différentes de celle qu'elle prit dans le judaïsme, et que le nom divin avait toujours été respecté en Israël, c'est-à-dire entouré de *tabous* relatifs. Il n'en reste pas moins que le scrupule apparaît seulement à la fin des temps bibliques, et, s'il est une chose évidente, c'est que pendant des siècles et des siècles, le nom a été prononcé librement. Tout le monde le connaissait dans les anciens temps, et les voisins d'Israël ne l'ignoraient pas ; Mésha le cite dans son inscription ; le nom de Iahvé n'était pas plus *tabou* à Jérusalem au temps des rois que celui de Camos

1. *Correspondance*, 15 novembre 1909, p. 107.

ne l'était en Moab, ceux de Mardouk et de Nabou à Babylone. Quand on cessa de le prononcer, il était trop tard pour l'éliminer de la Bible. On le supprima bien dans quelques psaumes. Mais la masse du texte était déjà sacrée ; les lettres du nom ineffable restèrent, et on lut à sa place un autre mot.

Telle est, en gros, l'histoire du nom de Iahvé en Israël, selon qu'elle est garantie par des témoignages formels et directs. Elle peut être négligée, ignorée délibérément; elle subsiste avec ou sans l'assentiment de « tous ceux qui se sont consacrés à l'étude des religions primitives ». On ne voit pas que leur concile ait jamais été assemblé pour décider la question du *tabou* du nom divin *dans la Bible,* question qui ne relève pas uniquement de leur compétence, et ils auraient été bien imprudents de la trancher sans consulter l'Écriture. La religion juive n'était pas une religion de sauvages, et elle est exposée dans des documents faciles à interroger. Il n'est pas du tout nécessaire d'admettre que les pharisiens auraient gardé seuls une tradition plus ancienne en Israël que la Bible même. Diverses raisons et même des influences extérieures peuvent expliquer la diffusion chez les Juifs d'un scrupule que leurs ancêtres n'avaient pas eu.

S'il fallait prendre à la lettre ce que nous dit M. Reinach, tous les noms divins, sans exception, auraient été *tabous* à l'origine, et ils auraient dû le rester à perpétuité. Ces vues rectilignes conviennent à une histoire des religions où l'auteur n'a vu que *tabous* depuis le commencement jusqu'à la fin. La réalité, ancienne et actuelle, est plus complexe et plus variée. Le fait que l'éminent historien a paru vouloir nous apprendre est très connu. Mais les interdits dont il s'agit sont plus ou moins rigoureux. Si le nom de Iahvé avait été le nom secret du Dieu d'Israël, il ne nous serait probablement jamais parvenu ; il se serait perdu de bonne heure et pour toujours, comme la prononciation du mot s'est perdue, quand on cessa de l'employer. C'était un nom comme ceux des dieux païens que l'antiquité nous a transmis. Ces noms-là étaient publics, ce qui ne veut pas dire qu'on les traitât légèrement. Il pouvait être interdit de les prononcer dans certains cas et dans certaines conditions. Les fidèles de Iahvé ont toujours été tenus de prononcer son nom avec précaution. Car eux aussi, certainement, ne manquaient pas d'attribuer une vertu au nom. L'on peut parler à cet égard, si l'on veut, d'un *tabou* partiel, qui par l'effet de circonstances nouvelles s'est transfor-

mé en *tabou* complet. L'affirmation d'un *tabou* absolu pour l'antiquité israélite, et d'une tradition qui aurait gardé ce *tabou* dans les temps historique, n'est pas à réfuter ; elle est purement gratuite et en contradiction avec le témoignage de l'histoire.

D'après M. Reinach, le décalogue prétendu mosaïque serait un recueil de *tabous*. Bien n'est plus vraisemblable quant à l'origine des prohibitions. Mais ces *tabous* et d'autres, en très grand nombre, qui ont été recueillis dans le Pentateuque, ne sont plus de purs interdits, du moment qu'il sont présentés comme des obligations morales, imposées par la volonté de Dieu. A défaut d'autre motif, ils sont supposés avoir une raison suffisante dans cette volonté, par laquelle aussi se règle le châtiment que doivent encourir leurs violateurs. Ce sont de véritables lois.

IV

Il n'est pas étonnant qu'une réalité historique telle que la religion ne se laisse pas ramener à un concept unique et simple, ni que l'élément choisi

comme essentiel, et isolé dans l'intérêt d'un système, se trouve, à y bien regarder, impliquer ce que l'auteur de la définition se proposait d'éliminer. Mais une définition générale de la religion ne doit pas seulement être complète à l'égard des cultes primitifs, cultes qui sont déjà autre chose que les « scrupules » des animaux supérieurs; elle doit convenir aussi aux religions des civilisés, qui, par le seul fait que ce sont des religions, ont droit à autant de considération que celles des sauvages. Dans l'*Avertissement* déjà cité, M. Reinach, s'excusant de n'avoir pas donné au public « une suite d'études sur le sentiment religieux », observe qu'il ne pouvait « en quelques pages exposer la religion complexe de Platon, celle de Spinoza, de Pascal et de Lamennais.» Mais ce ne sont pas des analyses de psychologie ou de philosophie qu'on a regretté de ne point trouver dans son livre ; ce sont les étapes et les mouvements de l'évolution religieuse qu'il n'a pas réellement analysés. Lui-même paraît l'avoir compris, car il donne aussitôt la véritable raison de son abstention : « Il me semble... que tout sentiment religieux, tout mysticisme, quoi qu'y ajoutent la philosophie et la littérature, révèle à l'analyse la présence des facteurs que j'ai mis en lumière dans l'*Introduc-*

tion : l'animisme, les scrupules et la magie[1]. »

Là paraît être le dernier mot de l'auteur sur l'histoire des religions : ce n'est, d'un bout à l'autre, qu'animisme, scrupules et magie, avec certains compléments et enjolivements accessoires qu'y ajoutent la philosophie et la littérature. On s'explique maintenant pourquoi les grandes religions semblent traitées moins favorablement dans *Orpheus* que les cultes inférieurs. L'historien n'a pas eu l'intention de les rabaisser ; il leur a fait une large place, et l'on peut même trouver exagérée celle qu'il attribue au christianisme. L'évolution historique des religions ne lui a révélé qu'une succession de croyances chimériques, de scrupules irraisonnés, de pratiques bizarres, dont la variété, d'ailleurs plus apparente que réelle, ferait tout l'intérêt.

Cependant il y a autre chose dans les religions, et d'abord dans ce christianisme que M. Reinach raconte — et réfute — si longuement. Prenons le christianisme des premiers temps : n'y a-t-il pas une différence essentielle entre sa foi au Dieu père et l'animisme des non civilisés ; entre la morale de

1. *Orpheus*, XII.

la charité et du pardon universels, et les *tabous* des Polynésiens ; entre l'Oraison dominicale, le rite baptismal, le repas de communauté, et la magie des anciens cultes? Sans doute on peut tracer historiquement une sorte de succession généalogique entre les esprits et le Dieu de l'Évangile, en passant par l'antique Iahvé, dieu de clan et dieu national, le dieu des prophètes, le dieu universel du judaïsme postexilien. Mais ce développement de la croyance marque un progrès appréciable dans la conception religieuse, et ce serait un abus de langage que de parler encore d'animisme à propos du Père céleste. Pareillement, le précepte de la charité universelle n'est qu'une très large interprétation du décalogue mosaïque, lequel fut une interprétation morale d'anciens *tabous* traditionnels où la notion du devoir ne se dégageait pas de celle de l'intérêt, l'une et l'autre étant dominées par celle de la coutume héréditaire, de l'interdit sacré qu'il faut observer pour vivre dans le milieu où l'on est né. Il n'en serait pas moins ridicule de dire que la parole : « Tout ce que vous souhaitez que les autres vous fassent, faites-le leur vous-mêmes », ou celle-ci : « Aimez vos ennemis ; faites du bien à ceux qui vous persécutent », sont de simples *tabous* quelque peu adoucis par la

littérature. Même l'ablution baptismale, qui se rapproche de la magie en tant que rite matériel auquel se rattache confusément une efficacité spirituelle, n'est pas un rite magique ; son efficacité n'est pas censée indépendante de la volonté divine ; elle ne l'est pas non plus des dispositions intérieures de ceux qui interviennent au rite, en sorte qu'on ne peut plus parler que de magie transformée, de magie qui n'est plus magie, l'essence du rite magique étant d'agir par sa propre vertu. L'on peut en dire autant du repas de communauté, même lorsque l'idée de la présence invisible du Christ se matérialise dans la liturgie eucharistique. La magie du rite consiste ici en une action divine, invisible, de caractère purement mystique ; et en tant que ce rite est l'expression symbolique de l'union des fidèles dans le Christ et dans la charité universelle, il ne s'élève pas seulement bien au-dessus des rites purement magiques auxquels une signification de ce genre a toujours été étrangère, mais au-dessus des anciens sacrifices païens où se rencontre l'idée d'un dieu immolé et mangé.

Il paraît inutile de pousser plus avant cette démonstration et de prouver que le catholicisme du moyen âge, celui de la réforme antiprotestante,

celui de nos jours, et Luther et Calvin, et l'anglicanisme, même l'Église dite orthodoxe, et aussi l'Islam vivent d'autre chose que d'animisme, de *tabous* et de magie. Certes on rencontre cà et là des mélanges, des survivances ; mais on trouve aussi des éléments de religion pure et de morale supérieure qui ne sont pas devenus lettre morte. M. Reinach est surtout sensible aux abus qui se sont produits dans toutes les religions, même les plus hautes, où ils frappent davantage l'observateur. De ces religions il a étudié surtout l'histoire extérieure ; mais on peut dire, semble-t-il, avec tout le respect dû à son caractère comme à sa science, et sans faire tort à la vérité, que leur âme s'est très peu révélée à lui. Ce qui manque à son livre est le sens de la vie religieuse, de ses formes, de ses degrés, de ses progrès. Et c'est pourquoi *Orpheus* n'est pas, autant qu'on l'aurait pu souhaiter, « une histoire générale des religions ».

V

M. Reinach a soutenu sa définition au moyen d'un paradoxe. Il pense que cette « définition a quelque

chance d'être bonne par cela seul qu'elle paraît absolument *insuffisante* pour les religions des peuples cultivés de nos jours ». Il la gardera tant qu'on ne lui en aura pas proposé une qui s'adapte mieux que la sienne « à un grand nombre de faits religieux élémentaires » ; et il estime que son idée choque uniquement par sa simplicité. « Mais, remarque-t-il, une théorie scientifique est destinée à expliquer le plus grand nombre possible de faits particuliers, et c'est pour elle une qualité d'être simple, à la condition qu'elle ne nie pas les développements accessoires [1]. »

La définition de M. Reinach n'est pas seulement insuffisante par rapport aux religions supérieures, elle l'est en elle-même et par rapport aux cultes inférieurs dont elle prétend caractériser l'essence. Ce n'est pas parce qu'elle est simple qu'on l'a critiquée, mais parce qu'elle est incomplète et inexacte. Au fond, bien qu'il parle beaucoup de définition *minima,* l'éminent historien entend présenter une définition absolue, essentielle, mettre en relief le principe unique, fondamental, permanent, de la religion, de toutes les religions. Pourtant, si

1. *Correspondance*, 15 novembre 1909, pp. 102-103.

ce principe n'est pas simple, il n'est pas scientifique de le ramener à l'unité ; car on ne peut le faire que par un artifice de logique et en contredisant la réalité. On ne saurait tout rattacher au *tabou*, tout expliquer par le *tabou*, et nous venons de voir comment le *tabou* ne rend compte ni de l'animisme ni de la magie. Le *tabou* de M. Reinach ne rend même pas compte de lui-même, puisque c'est l'interdit *ex machina*, sans cause ni motif. D'un tel interdit rien n'aurait pu sortir.

Si les religions primitives subsistent dans les religions de nos jours, ce qui est vrai en un sens et d'une certaine manière, il ne doit pas être impossible de trouver une définition générale de la religion, et il est superflu d'en chercher une définition *minima*. Si celle-ci est exacte, elle se vérifiera dans toute l'histoire des religions. En fait, animisme, *tabous*, magie, si on les entend bien, ont leurs équivalents progressifs à tous les degrés de l'évolution religieuse ; ils se développent en croyances, morales et cultes. Dans les lignes principales de cette évolution sont les éléments d'une définition *suffisante* de la religion.

La façon dont M. Reinach se représente le rapport mutuel des religions est un peu déconcertante.

Il conçoit l'étude des cultes primitifs comme une sorte d' « embryologie religieuse », et cela peut s'entendre. Ce qui se comprend moins est l'idée qu'il se fait des religions plus élevées, où il ne retrouve toujours que les mêmes « faits et phénomènes caractéristiques », par lui « constatés à l'état naissant » dans les religions inférieures, mais conservés ultérieurement « sous une couche d'altérations et d'alluvions plus ou moins épaisses, dans tout le développement du germe [1] ». Suivons la comparaison de l'embryologie, puisqu'on nous l'a suggérée. Est-il vrai que l'embryon subsiste dans l'homme « sous une couche d'alluvions » ? N'est-il pas vrai qu'il s'est perpétuellement transformé en s'assimilant les éléments dont il s'est nourri ? Il est toujours le même, ou plutôt il est toujours lui, et pourtant il est autre. L'animisme, le *tabou*, la magie ne subsistent pas *sous* la religion, ils ont évolué avec elle et sont devenus autre chose que ce qu'ils étaient d'abord.

Aussi lorsque l'auteur d'*Orpheus* déclare qu'il « serait contraire à la méthode scientifique de ne pas reconnaître la théophagie primitive *sous* la

1. *Correspondance*, 15 janvier 1910, p. 240.

communion chrétienne », on est premièrement tenté de lui demander quelles idées il se forme de cette théophagie et de cette communion. La théophagie, si l'on entend par là l'immolation d'une victime dans laquelle un dieu personnel serait incarné, puis mangé, ne semble pas être quelque chose de si primitif ni de si universel, et la théorie du sacrifice totémique, de l'animal divin mangé en un repas de clan, paraît fort compromise en tant qu'hypothèse générale touchant l'origine du sacrifice. Quant à la communion chrétienne, nul n'ignore que, même dans la doctrine catholique, le Christ est reçu, mais non mangé comme les victimes anciennes, et que la manducation des espèces sacramentelles est en somme un acte symbolique par rapport à la réalité qu'y suppose la foi. Il est donc faux, en un sens, que l'on soit fondé à reconnaître la théophagie primitive *sous* la communion chrétienne, si l'on signifie par là que la même idée d'une substance alimentaire, à la fois divine et matérielle, se rencontre de part et d'autre. Cela est vrai dans un autre sens, à savoir que l'idée ancienne du sacrifice mangé a exercé une influence sur la conception chrétienne de l'eucharistie et sur l'interprétation de la cène. On peut craindre que M. Reinach n'ait eu en vue le pre-

mier sens et qu'il ne pense même y retrouver « la moëlle de l'antiquité chrétienne ».

Il se sert de cette expression pour caractériser une citation de Bossuet, dans un de ses sermons sur l'Annonciation, qui lui semble témoigner en faveur de « l'activité sexuelle » du Père céleste dans le mystère de l'incarnation. Sans doute ici encore M. Reinach tient que l'activité sexuelle subsiste *sous* l'activité morale du Dieu Père. Bossuet a eu le malheur d'employer un terme qui peut prêter à équivoque, et son interprète l'a mal compris. « Dans cette auguste journée, disait M. de Meaux, en laquelle le Père céleste avait résolu d'associer la divine Vierge à sa génération éternelle en la faisant mère de son Fils unique ; comme il savait, chrétiens, que la fécondité de la nature n'était pas capable d'atteindre à un ouvrage si haut, il résolut de lui communiquer un rayon de sa fécondité infinie... *Le Père éternel s'approche en personne* », par un miracle surprenant, une femme devient mère d'un Dieu. » En soulignant l'*approche* du Père éternel, M. Reinach suggère une idée qui aurait fait bondir d'horreur le fougueux adversaire de Richard Simon. Bossuet va jusqu'à dire que le Père a engendré dans sein de la Vierge le Fils qu'il engendre éternelle-

ment en lui-même. Mais il est aisé de voir comment il l'entend, et la comparaison de la génération temporelle avec la génération éternelle le montre déjà. Pas plus dans un cas que dans l'autre il ne songe aux *approches* où s'égare l'imagination de son commentateur. Lui-même nous dit que Dieu fait part à Marie de sa propre fécondité, de telle sorte que, à l'instar du Père, qui produit son Fils de lui-même, Marie, par un miracle, qui est une participation de cette fécondité éternelle, produise aussi d'elle-même le même Fils en son humanité. Jamais la tradition chrétienne n'a attribué à Dieu le Père en cette circonstance l'acte naturel de la génération.

M. Reinach s'est rejeté sur ce mythe de la conception virginale pour prouver qu'il est permis de parler d'animisme à propos du Père céleste. En disant qu'il n'y avait pas lieu de le faire, l'on avait en vue le Dieu de Jésus, l'idée évangélique du Père, et l'on se permettait de soutenir que ce n'était pas une notion animiste. Comme on avait pris soin d'indiquer le rapport généalogique de cette notion avec les croyances antérieures, en remontant jusqu'à l'animisme, on admettait par là même que l'animisme est *derrière* le Dieu de l'Évangile. Ce Dieu, créateur, au sens absolu du mot, et non générateur, n'a

aucune activité sexuelle, et bon, essentiellement bon, il n'a pas de limites à sa perfection morale. Il serait faux de dire que la conception animiste, l'idée du ciel mâle, fécondateur de la terre femelle, subsiste *sous* le Père céleste de l'Oraison dominicale. L'idée de la conception miraculeuse du Christ provient d'une influence païenne sur la tradition proprement évangélique; mais cette idée même n'a pu être admise que moyennant correction.

VI

On reconnaît à l'auteur d'*Orpheus* le droit d'expliquer la religion, les religions et leur histoire par l'exercice des facultés naturelles de l'homme vivant en société. Si l'on a dû le critiquer, c'est qu'on a pensé voir que son analyse de cet exercice laissait beaucoup à désirer ; c'est que sa définition *minima* reste aussi le dernier mot de son livre.

L'éminent historien s'étonne qu'on ait attendu pour s'occuper de ses doctrines qu'il les eût résumées en trente pages dans un écrit de vulgarisation,

et il voit là « un fait caractéristique du public actuel, même du public savant[1] ». Peut-être cet ingrat public n'est-il pas tant à blâmer. Les études antérieures de M. Reinach sur les sujets religieux étaient des essais purement scientifiques, non une synthèse offerte aux non spécialistes, pour les initier aux résultats acquis de la science des religions. C'étaient des hypothèses qui avaient le temps de mûrir, et que peut-être le temps aurait suffi à éprouver. Maintenant ce sont des dogmes qui se formulent dans un livre que son auteur souhaiterait destiner à l'enseignement des lycées et des collèges, mettre aux mains des jeunes gens, même des jeunes filles. La situation change, et l'examen ne comporte plus de délai. Il s'agit de savoir si les conclusions générales d'*Orpheus* sont philosophiquement et historiquement assez solides pour qu'on les puisse apporter au grand public comme la vérité d'aujourd'hui sur la religion et sur les religions. Il s'agit aussi de savoir si *Orpheus* réalise les conditions du livre d'enseignement et d'éducation qu'il veut être.

Pour un livre de vulgarisation, *Orpheus* présente

1. *Correspondance*, 15 novembre 1909, p. 102.

sur quantité de points particuliers, où M. Reinach reproduit les conclusions de ses précédents travaux, des opinions trop personnelles, trop conjecturales, qui sont données comme certaines, et il apporte aussi une théorie de la religion trop singulière, on peut le dire, et trop défectueuse, qui est proposée avec autant de conviction et d'assurance que si c'était une vérité incontestable et universellement reconnue. La tendance toute polémique du livre ne convient pas non plus à un livre d'enseignement. A tout prendre, *Orpheus* ne donne pas des religions en général et du christianisme en particulier une idée sensiblement différente de celle que Voltaire a inculquée à M. Homais. Cette idée n'est plus exacte qu'en un point, d'ailleurs important : les religions ne sont pas un fruit de la fourberie mais de la sottise humaine. M. Homais l'admettra probablement sans difficulté, sur la parole et les renseignements de M. Reinach, et l'on peut craindre qu'il ne reste M. Homais, comme devant. Quant aux croyants ou à ceux qui ont cru, qui vivent ou qui ont vécu dans l'atmosphère d'une grande religion, ils s'apercevront aisément que leur religion, que les religions, que la religion sont autre chose et beaucoup plus que ce qu'ils trouvent dans *Orpheus*.

L'on n'entend point ici reprocher à l'auteur sa façon d'apprécier telle religion ou tels faits d'histoire religieuse, le Koran, par exemple, ou le Talmud, ou les Védas, ou l'Inquisition, la Saint-Barthélemy, la révocation de l'édit de Nantes. Il aurait pu être parfois plus sévère sans qu'on eût le droit de s'en scandaliser. Ce qui paraît hors de propos dans un livre de ce genre, c'est le souci constant de montrer que la religion et toutes les religions sont fausses. Ce qu'on ne peut s'empêcher de constater avec regret, c'est une espèce d'impuissance à voir dans les religions autre chose que cette chaîne d'erreurs; c'est l'absence totale du sentiment de la vie qu'ont eue et qu'ont encore ces religions dont M. Reinach ne décrit que les formes extérieures; c'est l'impression de néant que laisse un livre qui se flatte d'expliquer le phénomène humain de la religion; c'est l'ardeur polémique incontestable, vraiment passionnée, qui fait qu'on se demande presque, en finissant, si l'auteur n'a pas considéré le christianisme comme une sorte de colossal antisémitisme.

Loin de nous la pensée de contester au savant historien l'impartialité de son intention ! Mais lui-même a pris soin de nous apprendre au moins une

des raisons qui ont pu compromettre la sérénité et la sûreté de ses jugements. Se méprenant entièrement sur le sens de la remarque précédente, et l'assimilant contre toute raison à je ne sais quelle critique d'*Orpheus* publiée dans une revue catholique, sous ce titre : *la Vengeance de Dreyfus,* M. Reinach a écrit [1] : « Certes, l'affaire Dreyfus a éclairé bien des hommes qui ne voulaient plus croire à l'intolérance monacale, à la contagion du fanatisme, réveillant, au profit d'un parti de réaction, de vieilles haines cultivées avec soin dans les âmes crédules. Elle m'a éclairé aussi, et c'est sous l'impression de cette lueur révélatrice que j'ai traduit l'*Histoire de l'Inquisition au Moyen Age,* de Charles Lea. Une fois tourné, par ce grand travail d'adaptation, vers les études religieuses, je me suis dit qu'il fallait en porter les éléments à la connaissance du grand public, parce que le savoir, si humble soit-il, oppose une digue aux entreprises du fanatisme. Que ce fanatisme nie l'évidence dans le cas d'un officier juif condamné à tort, ou qu'il excommunie un Döllinger, un Loisy ou un Murri, c'est le même ennemi éternel du genre humain que

1. *Correspondance,* 1er mars 1910, p. 227.

la pensée libre doit combattre, non seulement en montrant la fragilité de ses titres, mais en révélant la longue série de ses forfaits. » Comme expérience personnelle de la religion ceci est très court ; mais la déclaration explique beaucoup de choses, et il est superflu de la commenter.

L'éminent archéologue était parfaitement d'accord avec lui-même lorsqu'il a émis la réflexion suivante à propos de l'Inde : « La régénération morale et intellectuelle de ce grand pays dépend de l'école primaire, qui, tout en inspirant le respect d'un long passé, enseignera à tous l'idée de l'évolution, plus scientifique que celle de la métempsycose, et les élèvera peu à peu au niveau des Européens instruits, à qui suffit la religion du devoir social [1]. » Seulement plus d'un lecteur a dû se demander : qu'est-ce que la religion du devoir social ? Toutes les religions n'ont-elles pas été comprises comme devoir social ? Que nous propose-t-on maintenant ? Serait-ce le pur *tabou,* scientifiquement organisé, bien que toujours aveugle et d'autant plus salutaire ? Sans doute, puisque M. Reinach entend ainsi la religion, et que, tout récemment encore, s'autorisant de ce que

1. *Orpheus*, 91.

nos bourgeois considèrent la religion comme un frein moral pour le peuple, il soutenait que les religions de nos jours, en pleine décadence, n'étaient plus autre chose, « aux yeux de gens éclairés », que ce qui fut à l'origine de toute religion, « un code de *tabous* [1] ».

Mais les « gens éclairés » n'ignorent pas que, décadentes ou non, les religions ne sont un frein pour les masses croyantes qu'à raison de la foi qu'elles donnent et des sentiments qu'elles entretiennent. Quant à la religion du devoir social ou du *tabou* perfectionné, est-il bien sûr qu'elle soit à l'heure présente celle de tous les « Européens instruits » ? Tous ceux qui ne s'en contentent pas sont-ils nécessairement des ignorants ? L'idée « scientifique » de l'évolution suffira-t-elle à la formation morale des individus ? La science, comme telle et par elle-même, est-elle un moyen complet, l'unique moyen de l'éducation morale ? En affectant cette prétention, ne s'exposera-t-elle pas à ce qu'on parle encore de sa banqueroute ?...

Ces questions ne sont pas dénuées d'intérêt. Mais on craindrait de lasser la patience du lecteur,

1. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, juillet-août 1910 (*Lettre au Directeur*), p. 360.

et l'on n'ajoutera qu'un mot. Le progrès de la connaissance et de la science des religions paraît devoir être un facteur essentiel de la pacification sociale sur le terrain religieux : ce ne sera toutefois qu'à certaines conditions faciles à deviner et sur lesquelles on s'expliquera peut-être ici même quelque jour.

De la vulgarisation et de l'enseignement de l'histoire des religions [1]

Dans un précédent article, on s'est presque engagé à dire ici dans quelles conditions il semble que la vulgarisation de la science des religions soit chose possible, désirable, nécessaire même, spécialement en ce qui regarde l'enseignement de la jeunesse. Comme la question est assez nouvelle et fort complexe, très importante au fond et tout à fait actuelle, on n'a pas la prétention de la résoudre, mais plutôt de la poser en ses véritables termes, de dire en quoi elle consiste.

I

D'abord y a-t-il matière à vulgarisation ? La science des religions n'est pas très ancienne. Elle

1. Article publié dans la *Correspondance* de l'*Union pour la Vérité*, 1er février, 1er mars, 1er mai, 1er juin 1910.

a l'air de chercher encore sa voie et de n'être pas en possession de sa méthode. A interroger ses représentants les plus connus, on croirait même qu'ils ne sont pas très bien fixés sur ce qu'est en soi l'objet de leurs études, tant les définitions qu'ils donnent de la religion sont divergentes. Et sur l'origine de la religion dans le monde, que d'hypothèses plus ou moins contradictoires ! Sur les faits fondamentaux de telle religion particulière, par exemple sur la personne et la carrière de Jésus-Christ, que d'opinions diverses et que de vues inconciliables !

Cet espèce de chaos est plus en apparence qu'en réalité. L'histoire est l'histoire, la connaissance de de ce qui fut; et l'histoire des religions est l'histoire des religions, la connaissance de ce grand fait humain que sont les religions. L'immensité du sujet n'a pas été perçue du premier coup, surtout en ce qui regarde sa profondeur, son rapport intime avec la vie de toutes les sociétés humaines dans tous les temps. Les historiens ont considéré d'abord les croyances, ils ont analysé les mythologies, les théologies. Cette façon d'envisager les religions était moins une méthode spéciale qu'une application un peu restreinte de la méthode historique à ce qui était

seulement une partie ou un aspect de l'histoire des religions. Il apparut bientôt que les croyances religieuses n'étaient pas un simple jeu de l'imagination, mais qu'elles avaient leurs plus lointaines racines dans la psychologie de l'homme inculte. De là un élargissement de la méthode, plutôt que l'application d'une méthode nouvelle. On étendait et on approfondissait la base d'observation. Aujourd'hui, l'on insiste sur le caractère social des institutions et des croyances religieuses. Autre perfectionnement de la méthode et pénétration plus intime de son objet. Somme toute, avancement de l'histoire et préparation de résultats toujours plus amples et plus sûrs. Le point de vue personnel de tels et tels savants peut être plus ou moins étroit, la science s'élargit. Anthropologie, ethnographie, sociologie viennent au secours de l'histoire et l'aident à mieux entendre le phénomène religieux dans la multiple variété de ses formes.

Ainsi l'idée de la religion se détermine avec une précision de plus en plus grande. On s'aperçoit que telles définitions de la religion n'étaient, à le bien prendre, que les définitions d'*une* religion, celle de leurs auteurs. Il peut arriver qu'une définition donnée comme scientifique ne représente qu'un

aspect du phénomène religieux, qu'elle soit partielle et même partiale. Ce n'est pas une raison pour qu'on tienne le concept de religion pour insaisissable. Certes, il ne faut pas rêver d'une définition qui exprimerait en abrégé le contenu substantiel de toutes les religions, des plus relevées aussi bien que des plus rudimentaires. Mais, comme on sait bien ce que l'on entend en général par religion, il ne doit pas être impossible de le dire. La religion n'a-t-elle pas été partout et toujours la consécration de certaines formes de vie sociale qui sont censées obligatoires et qui comprennent ou impliquent un fonds de croyances communes ? Et ce qui fait le caractère sacré de ces coutumes, de ces pratiques et de ces croyances n'est-il pas le relief particulier que leur communique un rapport supposé avec un principe supérieur aux individus et aux groupes humains ?

On peut dire également que la plupart des opinions et hypothèses concernant l'origine de la religion et des religions sont plutôt incomplètes que fausses. Elles signalent un facteur de la religion et de son développement, ou bien un trait dominant de la religion, à un degré particulier de ce développement. Du reste, il est bien évident que l'ori-

gine de la religion n'est pas à fixer en un temps donné de l'histoire. On serait tout aussi empêché de dater la naissance de la religion dans l'humanité que de dater la naissance de l'humanité même. Il ne serait pas moins superflu de prétendre déterminer quelle a été la première forme de la religion dans l'humanité. Ce que l'on perçoit ou ce que l'on entrevoit, ce sont les facteurs principaux, les influences et les conditions générales qui ont présidé, de tout temps et aussi loin qu'on puisse atteindre, à l'institution, à la conservation, à l'évolution des religions. Tout cela peut être actuellement défini avec assez de certitude et de clarté, en dehors de tout système exclusif et de toute théorie particulière. Sous ces réserves, il n'est ni plus ni moins difficile de se représenter l'origine des religions que celle des premières sociétés humaines. Le discernement du certain ou du vraisemblable en pareille matière est affaire de prudence et de tact scientifiques. Parce qu'un historien des religions aura mis au jour un système plus ou moins fantastique sur les origines et le développement religieux, on n'est pas autorisé à conclure que tout est fantaisie en un tel sujet.

A plus forte raison, quand il s'agit de problèmes particuliers sur lesquels la documentation ne fait

pas défaut, convient-il de n'attacher pas trop d'importance à des divergences d'opinion sur des points secondaires, ou bien à certaines conclusions qui ne sont pas dictées par des raisons d'ordre scientifique, ou qui sont caractérisées, au point de vue scientifique, par une originalité suspecte. Ainsi les lignes essentielles de la carrière de Jésus, de son enseignement, ses intentions et ses espérances, les circonstances de sa mort sont suffisamment claires ; de même les conditions dans lesquelles, après lui, s'institua le christianisme. Autre chose sont les opinions de théologiens modernes qui s'ingénient à retrouver dans l'Évangile et dans la personne même de Jésus l'essence et le type de la religion absolue, de la religion éternelle. Ce sont là des vues de foi, qui appartiennent, comme document, à l'histoire du christianisme. Et quant aux hypothèses aussi aventureuses que systématiques par lesquelles on essaie, ici ou là, de retirer toute valeur historique à la tradition de l'Évangile, il semble permis, en l'état présent de la science, de les tenir pour non avenues. Elles obligent la critique des Évangiles à se contrôler elle-même plus sévèrement en certains points ; on ne voit pas qu'elles réussissent à établir leur propre vraisemblance.

Mais ce qui est possible en soi pourrait n'être pas actuellement réalisable à raison de certaines contingences qu'il n'est pas besoin d'expliquer. Rien, il est vrai, ne s'oppose à des essais de vulgarisation pour le grand public. Au risque de paraître un peu exigeants et méticuleux, disons que, vu l'ignorance presque universelle et absolue dudit public en fait d'histoire religieuse, l'on devrait prendre à son égard les mêmes précautions qu'envers la jeunesse des écoles, traiter sa vieille inexpérience avec la même circonspection, le même respect qu'on a ou qu'on devrait avoir pour l'intelligence naïve de l'enfant. L'opinion est très facile à émouvoir sur ces questions. Nul n'a le droit de l'agiter mal à propos. Les sentiments les plus délicats, sur lesquels repose, au fond, l'économie de la société, sont en cause. Il ne serait pas seulement peu scientifique, il serait insensé, antisocial, vraiment immoral, de les froisser, ou de les exaspérer, ou de les fausser par des théories préconçues, des jugements mal fondés ou exagérés, un dénigrement systématique de la religion et des religions. C'est pourquoi l'on ne fera pas ici de différence entre le manuel ordinaire de vulgarisation et le manuel d'enseignement. Si nos remarques semblent surtout concerner le dernier, le

lecteur en pourra sans peine faire lui-même l'application au premier.

Observons d'abord que l'on hésitera peut-être encore longtemps avant d'introduire l'histoire des religions dans l'enseignement primaire et même dans les programmes de l'enseignement secondaire. Dans l'enseignement primaire, on ne pourrait donner que des notions abrégées, et beaucoup ne comprendront pas de sitôt que cela puisse être autre chose qu'un anti-catéchisme, impossible à produire dans l'école, sans violation trop flagrante du principe de neutralité inscrit dans la loi. C'est ce préjugé-là qui fait difficulté, bien plus que le principe même de la neutralité. On est trop habitué à penser que, sur ces affaires de la religion, rien ne peut être énoncé qui ne se range directement sous l'une ou l'autre des deux formules générales : « Je crois », ou « je ne crois pas ce que professe l'Église catholique ». C'est une grande erreur, et l'idée d'un petit catéchisme qui ne serait ni une doublure du livret ecclésiastique, ni son antithèse, mais un simple exposé de principes et de faits non douteux, l'idée d'un opuscule sur les religions, qui ne serait ni chrétien ni anti-chrétien, est loin d'être chimérique.

La même difficulté existe pour l'enseignement

secondaire. Quel rédacteur de manuel, sous prétexte qu'il a le droit de condamner la Saint-Barthélemy ou la révocation de l'édit de Nantes, ne se croira pas autorisé à prouver péremptoirement que l'Église n'est pas une institution divine ? Et il ne manque pas de parents incrédules qui répugnent à ce qu'une telle démonstration soit faite de trop bonne heure à leurs enfants. Inutile de dire que les croyants n'en voudraient pas entendre parler. Le manuel d'histoire des religions serait compris par tout le monde comme un manuel d'irréligion. Donc tant qu'on ne reconnaîtra pas que ce livre n'est pas, qu'il ne doit pas être un manuel de religion ni un manuel d'irréligion, il ne pourra trouver place parmi les livres classiques de nos bons collégiens. Après tout, mieux vaut attendre que d'organiser cet enseignement dans des conditions peu satisfaisantes au point de vue scientifique, mauvaises pour la formation intellectuelle et morale des jeunes gens.

Cependant plus on tardera, plus la lacune qui existe dans l'enseignement sera évidente, plus elle aura de fâcheux résultats.

Inutile de s'arrêter aux conséquences de cette lacune dans l'instruction primaire. Actuellement les enfants du peuple ne recueillent guère sur la religion

que des *impressions*, soit favorables, soit défavorables. L'éducation religieuse accumule les impressions favorables, qui créent un sentiment plus ou moins fort d'attachement à la religion. Les autres créent un sentiment d'hostilité. Chez un très grand nombre le sentiment donné par l'éducation est assez faible pour devenir promptement de l'indifférence. Mais les fluctuations d'opinion les plus contradictoires demeurent possibles en des masses ignorantes. Tant que la société se trouve dans un état normal, les poussées de fanatisme religieux ou antireligieux s'épuisent dans le vide. Il n'est pas certain que, dans une crise violente, en des circonstances extraordinaires, ces courants ne seraient pas assez forts pour devenir extrêmement dangereux et funestes.

Chez ceux qui reçoivent une instruction plus complète, il n'est pas sans inconvénient, au seul point de vue de la formation intellectuelle, que l'on se fasse du passé humain et de l'organisation présente des sociétés une idée d'ensemble où le rôle de la religion n'a pas de définition précise. Comme ce rôle a été considérable, essentiel dans l'histoire, et qu'il est bien loin encore d'être nul parmi nous, il importerait de savoir exactement en quoi il a con-

sisté, par quelles attaches intimes la religion s'est liée à la vie des groupes humains, par quelles prises encore aujourd'hui elle retient plus ou moins les âmes. Est-ce que cela n'appartient pas à l'histoire des hommes au même titre que l'évolution des sociétés, des sciences, des arts, de la civilisation en général? Cela même est un élément de l'évolution dont il s'agit. Et le sujet n'est pas de ceux qu'on peut traiter en accessoire, attendu que la place de la religion ne fut jamais secondaire dans l'humanité. Il ne suffirait donc pas d'en parler incidemment ou de décrire, pour plus ample renseignement et presque par manière de curiosité, le principal des croyances et des institutions religieuses d'un peuple donné, ou bien les interventions des personnalités ou des corporations religieuses dans l'histoire civile et politique des nations. Ce sont les raisons profondes et la place de toutes ces choses dans la vie des peuples qui ont besoin d'être clairement énoncées, afin d'être bien comprises de tous.

Pour tous les adultes il y a, sur la question religieuse, un parti à prendre, d'ordre moral et pratique, qui concerne chacun pour soi-même, qui intéresse le père et la mère de famille, l'éducateur, le citoyen, le législateur. Actuellement ce parti est

pris le plus souvent sous l'influence d'habitudes traditionnelles ou de courants d'opinion dont il est sans doute permis de dire qu'ils ne sont pas toujours parfaitement éclairés. L'attitude d'un très grand nombre de Français à l'égard de la religion qui est nominalement la leur a quelque chose de singulier. Comme on vient de le dire, ils n'ont eu, dans leur jeunesse, que des *impressions* religieuses, plus ou moins passagères; devenus hommes, ils ne sont ni vraiment croyants ni réellement incrédules ; beaucoup affectent l'incrédulité pour se donner l'air d'être aussi intelligents que les savants qui ne croient pas ; au fond, un assez grand nombre ne sont pas très rassurés sur le sort qui pourra leur échoir dans l'autre monde ; à vrai dire, sans l'avouer, ils sont hésitants entre une foi traditionnelle, qu'ils connaissent mal, et une vague incrédulité, qu'est censée justifier une science qu'ils n'ont pas ; au déclin de l'âge ou à l'article de la mort, ils se retournent vers la religion, et ils en ont besoin comme d'une garantie, d'un point d'appui, d'une consolation. En attendant, ces esprits incertains auront dû pourvoir à l'éducation de leurs enfants et décider de la place qu'y tiendrait la religion ; ils auront pris leur part de responsabilité dans les lois

qui règlent les conditions de l'enseignement public en France, et dans celles qui gouvernent les rapports des Églises et de l'État; ils auront exercé une influence sur la religion des autres, sans être bien sûrs d'avoir eux-mêmes une religion ou de n'en avoir pas, sans savoir si la religion a une raison d'être ou non, si elle a dans les sociétés une fonction nécessaire, et moyennant quelles conditions cette fonction peut être utile, ou bien si elle est devenue superflue ou même nuisible.

Dans ces conditions, il peut arriver et il arrive fatalement que des questions dont dépend l'avenir des individus et de la société soient résolues un peu au hasard, au petit bonheur, d'après certaines contingences fortuites plutôt que d'après des principes clairs et fermes. Quant il s'agit de grandes réformes comme la séparation des Églises et de l'État, une sorte d'instinct, de subconscience sociale, peut conduire, à travers la confusion des volontés certaines qui ne sont qu'incomplètement éclairées, et des volontés incertaines et obscures, à des résultats plus profondément et plus durablement avantageux que ceux qu'ont prévus les hommes politiques, responsables des décisions définitives. Mais qui oserait soutenir que, même

dans ces cas-là, une meilleure intelligence des faits religieux ne suggèrerait pas des tempéraments utiles et ne préviendrait pas bien des chocs? En tout cas, elle permettrait de donner une portée réelle à la distinction, qu'on fait souvent d'un point de vue tout polémique et superficiel, entre les véritables intérêts religieux et les prétentions outrées, les ingérences politiques de telle Église. Du moins est-il évident que, dans la conduite personnelle, pour l'éducation des enfants, chacun gagnerait à mieux savoir ce qu'il veut faire et ce qu'il doit faire, bien que, souvent ici encore, on suive le plus sage parti en se payant de médiocres raisons.

Il ne s'agit donc pas de présenter ce nouvel enseignement de l'histoire des religions comme la suprême ressource de l'éducation nationale, mais comme un élément important et presque indispensable de cette éducation.

Reste à savoir comment un tel enseignement pourrait se concilier non seulement avec le principe de la neutralité scolaire, mais avec le respect de la foi religieuse dans l'âme des enfants et chez le commun des lecteurs.

II

Le rôle de l'éducateur officiel est devenu dans notre société infiniment délicat. D'un côté, l'état général de l'opinion, autant pour le moins que la législation, lui défend d'être l'auxiliaire d'un clergé quelconque dans la formation religieuse et morale de la jeunesse. D'autre part, la législation lui interdit et l'opinion commune ne lui demande pas de se constituer l'adversaire des doctrines enseignées par les religions qui existent dans le pays. Néanmoins sa raison d'être, sa fonction véritable sont d'élever les enfants qui lui sont confiés, de telle sorte que ceux-ci soient des hommes moralement complets par le seul fait de leur éducation laïque et dans le cas, très ordinaire, où la religion à laquelle ils appartiennent, par leur naissance et nominalement, n'exercerait que peu ou point d'influence sur la direction de leur vie. En fait, impossible de se le dissimuler, il devient le vrai prêtre d'une véritable religion. Pas n'est besoin de dire ici combien

cette tâche du maître laïque est auguste, ni les qualités qu'elle exige, ni les devoirs qu'elle impose. Mais cette grande mission, il doit la remplir sous l'étiquette de la neutralité religieuse. Comment peut-il s'en acquitter, et comment le pourrait-il en enseignant l'histoire des religions ?

Il est des mots dangereux parce qu'ils sont équivoques et qu'ils ne désignent pas nettement l'objet qu'ils représentent. Le mot *neutralité* pourrait bien être de ce nombre. La neutralité, si l'on en croit le dictionnaire, est l'état de celui qui ne prend point parti dans un débat. Appliquons cette définition au sujet qui nous occupe, il en résultera que le maître, dans l'exercice de ses fonctions, ne devra pas prendre parti pour telle ou telle religion contre telle autre, par exemple pour le protestantisme contre le catholicisme, pour le judaïsme contre le christianisme, pour l'irréligion absolue contre toute religion, ou reciproquement. Cela revient à dire qu'il ne sera chargé d'enseigner aucune religion, et qu'il n'en réfutera aucune, qu'il ne soutiendra aucun dogme spécial de ces religions, et qu'il n'en combattra aucun. En un mot, il ne se fera ni l'avocat ni l'adversaire d'aucune religion.

Ainsi entendue, la neutralité va de soi. Les écoles

de l'État ne sont pas confessionnelles, et par conséquent l'État n'a pas à y faire enseigner en son nom les croyances des religions qui subsistent sur son territoire. Il a eu ses raisons de ne pas garder la responsabilité d'un tel enseignement, bien qu'il ait assumé lui-même une très grande responsabilité en s'en désintéressant. Mais le principe de la laïcité de l'enseignement étant désormais établi, et la séparation des Églises et de l'État venant le confirmer, l'enseignement officiel ne peut être en aucune façon l'organe des Églises. Il n'est pas institué non plus pour réfuter ce qui se dit dans les églises, dans les temples ou dans les synagogues. L'État, qui ne reconnaît aucune religion, n'a pas l'intention d'exterminer les religions, et il ne peut pas, il ne doit pas attribuer pour fin à l'enseignement qu'il donne l'élimination de toute croyance religieuse. Il travaillerait ainsi contre la paix publique, c'est-à-dire contre lui-même. L'enseignement officiel ne doit pas être un instrument de division ni de destruction.

Des manifestations récentes ont montré que certaines personnes entendaient faire prévaloir une tout autre idée de la neutralité scolaire. On a soutenu que ni les livres d'enseignement ni les

discours des maîtres ne devraient contenir rien qui soit explicitement ou implicitement en contradiction avec les différents points de l'enseignement ecclésiastique. Telle est, du moins, l'idée qui se dégage de documents épiscopaux bien connus. On ne se constitue pas ici l'apologiste des livres qui ont été réprouvés par les Évêques de France ; on ne les a pas lus, et l'on ignore s'ils ont manqué à la neutralité comprise comme on l'a dit plus haut. A plus forte raison se gardera-t-on d'émettre un avis sur la forme que les Prélats français ont voulu donner à leur protestation. C'est à eux qu'il appartient de voir les moyens d'autorité et de violence servent plus utilement que les moyens de raison et de persuasion la cause de la religion dont ils sont parmi nous les représentants. L'on traite ici la question de principe, et c'est pourquoi l'on a résumé en un seul énoncé théorique le fond de la réclamation dont il s'agit.

Ceci posé, l'on ne craint pas d'affirmer que la neutralité ainsi pratiquée ne serait pas la neutralité, mais l'abdication, l'avilissement, l'anéantissement de l'enseignement officiel. Les termes ne paraîtront pas trop forts si l'on veut bien considérer que la doctrine au moyen de laquelle on voudrait critiquer cet enseignement ne com-

prend pas seulement des principes de morale, mais un dogme où entrent une philosophie de l'univers, une conception du monde, et une philosophie de l'histoire. Il est impossible de formuler sur un seul point important les conclusions générales de la science moderne sans rencontrer la théologie catholique. Si cette théologie est rendue arbitre de ce que la science aura le droit de dire dans l'école, la pauvre science ne dira presque rien, et même il faudra tout de suite fermer l'école, parce que la science laïque et l'enseignement laïque reposent sur des principes qui sont en contradiction parfaite avec la doctrine authentique de l'Église romaine.

Quels sont, en effet, ces principes? C'est, sans doute, l'autonomie de la science, l'autonomie de la conscience, l'autonomie de la société civile et politique. Or l'Église romaine prétend soumettre la science au contrôle de sa doctrine traditionnelle, qu'elle présente comme une révélation divine, c'est-à-dire une autorité absolue et indiscutable; elle entend soumettre l'intelligence et la conscience individuelles à sa direction d'Église infaillible; elle entend soumettre les lois des États et les États eux-mêmes au jugement de son chef suprême, institué de Dieu. Il est, ce semble, inutile d'insister.

Des esprits modérés et perspicaces ne manqueront pas d'observer que ces prétentions de l'Église existent depuis longtemps, et que l'enseignement officiel avait cessé d'en tenir compte bien avant d'être laïcisé, d'être neutralisé. L'on en tombe d'accord ; et c'est pourquoi l'on est aussi d'avis que la laïcisation et la neutralisation de l'enseignement ne peuvent avoir pour effet de le livrer pieds et poings liés au bon plaisir d'une autorité théologique dont il était émancipé auparavant. Cette émancipation était loin d'être complète ; mais elle existait dans une large mesure. Maintenant la science ne peut avoir d'autres limites que celles où s'arrêtent ses lumières et ses recherches. Elle a fait son chemin dans le passé en ne choquant pas de front les théologies : c'était la neutralité scientifique de ce temps-là ; c'est encore aujourd'hui la vraie neutralité, la seule neutralité nécessaire, la seule légitime, la seule possible.

Après avoir montré l'opposition fondamentale, celle des principes, il serait tout aussi facile de faire voir les contradictions inévitables sur les points essentiels des sciences particulières. Subordonnera-t-on la géologie à la Genèse ? L'anthropologie la plus rudimentaire enseignera-t-elle que

l'homme a été créé par les mains de Dieu après tous les animaux ? Faudra-t-il, en décrivant la formation des premières sociétés humaines, se souvenir que l'Église met à l'origine de l'humanité une révélation de Dieu ?... Si les astronomes avaient attendu la permission de l'Église, ils soutiendraient encore que notre planète est le centre du monde. Les géologues diraient que Dieu a créé les fossiles tels qu'on les trouve dans les couches de la terre (c'est une opinion qui se défendait encore, théologiquement, il n'y a pas longtemps). Les linguistes professeraient que la première langue humaine, sans doute l'hébreu, a été communiquée directement à Adam par le Créateur, avec le don de l'intelligence, etc., etc.

Ici encore, beaucoup remarqueront que ces opinions sont maintenant regardées comme surannées par les théologiens eux-mêmes. Si ce résultat a pu être obtenu, c'est parce que les savants ont usé de *neutralité* à l'égard de la théologie, poursuivant leurs recherches sans s'occuper d'elle. La théologie a été obligée de les suivre, ne pouvant faire autrement sans se rendre tout à fait ridicule.

Un géologue éminent, qui est mort récemment, avait trouvé le meilleur moyen d'accorder sa science

avec ce qu'enseignent la Bible et l'Église touchant le déluge universel : « Je n'ai pas à en parler, disait-il. Si le déluge est arrivé, il n'a laissé aucune trace, et il est pour notre science comme inexistant. » Et le même savant, accusé de contredire la doctrine biblique touchant la fin du monde par le feu, parce qu'il avait écrit que la vie cesserait sur la terre en conséquence d'un refroidissement progressif, répondit qu'il avait parlé de ce qui devait arriver en vertu des causes naturelles, mais qu'il ignorait, comme savant, si Dieu mettrait le feu quelque jour à notre planète. Ce professeur catholique pratiquait en perfection la neutralité.

Le maître laïque enseignera *positivement* ce qui est de vérité scientifique, expérimentale, historique. Il se dispensera d'y ajouter, il ne devra pas y ajouter des *négations* visant les doctrines religieuses qui se prêchent à l'église voisine. Ces doctrines, au fond, ne le regardent pas. Elles ne sont pas sur le même plan que les siennes. Souvent, d'ailleurs, il serait tout aussi exposé à se tromper en les interprétant de son point de vue purement rationnel, que le ministre de culte qui réprouve des conclusions scientifiques en partant des principes de sa théologie. Nonobstant ses prétentions, l'enseignement

religieux n'est pas autre chose qu'un message d'exhortation morale et de consolation. Laissons-le faire son œuvre. S'il n'observe pas à notre égard la neutralité qu'il réclame de nous, cette neutralité que lui aussi devrait garder, ayons assez de foi dans notre vérité pour n'essayer pas de la garantir en dénonçant les erreurs d'à-côté. Cette vérité se répandra plus vite assurément, si elle n'est point agressive. Il peut y avoir des combats à soutenir pour la défense des libertés nécessaires, mais ce n'est pas à l'école ni dans les livres d'enseignement qu'ils doivent se livrer.

Après cela, il est aisé de comprendre ce que pourrait être la neutralité appliquée à un manuel scolaire d'histoire des religions. Si la neutralité bien comprise n'implique aucun sacrifice de vérité, mais seulement la non intervention dans le domaine des religions existantes, l'abstention de toute polémique à leur égard, de toute critique en ce qui concerne leur enseignement actuel : si elle est, en somme, affaire de prudence, de mesure et de tact vis-à-vis de ces religions, non d'indifférence à l'égard d'aucune vérité, même et surtout morale, le manuel neutre d'histoire des religions est tout aussi concevable que le manuel neutre de géologie ou

d'histoire de France. Il y faudra seulement une dépense plus considérable des qualités qui viennent d'être énumérées, prudence, mesure et tact, sans compter l'exactitude et l'impartialité qui sont exigées de tout historien, exactitude et impartialité qui supposent naturellement, dans le sujet qui nous occupe, le sens et l'expérience des choses religieuses, condition de leur intelligence.

Si la neutralité devait consister à omettre toute conclusion qui ne s'harmoniserait pas avec l'enseignement des Églises, le livre serait simplement impossible. Le principe fondamental de toute confession religieuse est que cette confession est la religion vraie, la seule vraie, et que les autres, en tant qu'elles diffèrent de celle-ci, sont fausses. Le principe essentiel des cultes chrétiens est que la vraie religion, ébauchée à l'origine du monde par la révélation faite au premier homme, s'est conservée chez les ancêtres d'Israël et chez ce peuple même, jusqu'à ce qu'elle ait trouvé son accomplissement définitif en Jésus-Christ, Dieu fait homme; à quoi l'Église catholique ajoute sa propre institution par le Christ-Dieu. Aucun de ces principes n'étant matière d'histoire, l'historien ne pourra y adhérer positivement. Il ne pourra même pas se dispenser

d'y contredire quelquefois implicitement, par le seul fait qu'il n'attribuera une valeur absolue à aucune des religions, qui toutes réclament cette valeur absolue pour elles-mêmes. S'il présentait une religion comme la seule vraie, et s'il mettait son œuvre au service de cette religion, il ne serait plus neutre, et sans doute il cesserait aussi d'être historien. La profession de neutralité entraîne donc ici un désaccord de principe avec les confessions religieuses quelles qu'elles soient. Et si l'historien devait s'interdire toute opinion pouvant être jugée inacceptable pour telle ou telle des religions existant en France, il se verrait dans l'impossibilité d'écrire une seule page sur l'histoire de ces religions. Il ne pourrait parler que des religions qui n'ont pas d'adhérents dans notre pays, et à condition de n'établir aucun rapprochement entre ces cultes et ceux qui sont représentés parmi nous, à condition surtout de ne pas dire ni laisser entendre que ces religions se recommandent de la même manière à l'historien que celles qui sont pratiquées chez nous. Tout bien considéré, la notion purement négative de la neutralité, la pratique de cette neutralité abstentionniste entraveraient ici beaucoup plus qu'ailleurs l'enseignement scientifique ; elles ne lui

laisseraient pas même la faculté de se produire.

Mais l'enseignement public de la France ne saurait subir cette neutralité passive qu'on voudrait lui imposer comme une contrainte et un joug sous lesquels il tomberait annihilé. Il doit au pays, il doit à sa propre mission la neutralité active, l'enseignement de la vérité pour la vérité, sans apologie ni réfutation d'une religion quelconque. Il dira ce qu'ont été les différentes religions; il montrera ce qu'elles ont fait des peuples qui en ont vécu. Les religions étant un fait humain, une œuvre de l'humanité, il se gardera bien de les traiter comme un fléau universel, une contagion d'erreur et de folie qui se serait abattue sur les hommes et qui se serait perpétuée parmi eux, sans que la masse de l'humanité y ait tenu d'autre rôle que celui de victime. S'il n'y peut signaler l'action incessante et visible de personnalités transcendantes et invisibles, l'intervention merveilleuse d'êtres surnaturels, conduisant plus ou moins capricieusement les affaires du monde et celles des hommes, il y montrera sans difficulté le premier effort des sociétés naissantes vers une organisation de la vie, la forme spontanée du développement humain pendant de longs siècles, la source d'un idéal qui, dans ses expressions variées

et successives, a contribué aux différentes civilisations, si même il n'en a pas déterminé le caractère; bref, un élément profond de la vie des hommes et de la vie des peuples dans tous les siècles.

Cette histoire ne sera la démonstration d'aucune religion; mais ce ne sera pas davantage le dénigrement systématique de toutes les religions. Il ne semble pas qu'aucune religion eût le droit de se plaindre, puisqu'il n'y en aurait aucune qui pût se dire attaquée ou calomniée. Les faits parleraient seuls, et les idées générales qui viennnent d'être exposées, reliant les faits entre eux, donnant à l'ensemble sa couleur, situant les religions dans la réalité de leur position historique, ne sauraient passer pour une déclaration de guerre aux religions existantes. Des apologistes avisés découvriraient peut-être que ces idées sont conciliables avec leurs symboles particuliers. Elles le sont, en effet, d'une certaine manière, avec tous les symboles, mais elles n'en recommandent spécialement aucun. Nul ne pourra prétendre qu'elles les discréditent en bloc ou qu'elles en canonisent un seul. C'est de la bonne et authentique neutralité.

On objectera peut-être que, sur des questions importantes de philosophie religieuse. par exemple, sur l'existence d'un Dieu personnel, le manuel de

nos rêves sera obligé de prendre ostensiblement parti et par conséquent de ratifier ou de heurter le dogme religieux. Il ne semble pas. D'abord, souvenons-nous que nous sommes sur le terrain de l'histoire, et que notre métaphysique, si nous en avons une, devra rester à l'arrière-plan. De plus, la philosophie de notre histoire, les lois générales qui se dégageront des faits étudiés ne se ramèneront pas, selon toute vraisemblance, à l'idée de Dieu qui se rencontre dans telle religion, à celle qu'on peut dire commune, par exemple, aux confessions chrétiennes. Cette idée appartiendra donc à l'histoire ; mais l'histoire ne sera pas subordonnée à cette idée. Ce sera une croyance comme les autres, infiniment plus élevée que beaucoup d'autres, mais qui ne sera pas plus que les autres démontrée ou réfutée.

Au moins, dira-t-on, le maître sera-t-il bien empêché de décrire les origines chrétiennes sans offenser directement la croyance des Églises. — Erreur profonde. Il en sera de la carrière de Jésus et de la fondation du christianisme comme de tout autre fait religieux. Osons même dire que la croyance à la divinité du Christ n'y fera pas plus de difficulté que la Genèse n'en fait à la géologie, que le déluge universel n'en faisait au savant qui a été cité plus haut. C'est dans

un livre écrit par un ecclésiastique éminent, dans un livre qui a reçu l'*imprimatur* à Rome, que se peut lire ce résumé de l'Évangile : « Comment et en quelles « circonstances commença, dans ce monde religieux « de Palestine, le mouvement qui devait aboutir à « la fondation de l'Église ? — Tous les renseigne- « ments s'accordent à nous indiquer comme point « de départ un groupe de personnes qui vivaient à « Jérusalem dans les dernières années de l'empe- « reur Tibère (30-37). Ces premiers fidèles se récla- « maient du nom et de la doctrine de Jésus de Naza- « reth, récemment supplicié par ordre du procu- « rateur Pilate, à l'instigation des autorités juives. « Bon nombre d'entre eux l'avaient connu vivant ; « tous savaient qu'il était mort crucifié ; tous aussi « croyaient qu'il était ressuscité, encore qu'une « partie seulement d'entre eux eussent joui de sa « présence après sa résurrection. Ils le considé- « raient comme le Messie promis et attendu, l'en- « voyé, le Fils de Dieu qui devait rétablir en ce « monde le règne de la justice... Il avait promis de « fonder un royaume, le royaume de Dieu... Son « supplice, il est vrai, avait retardé l'accomplisse- « ment de sa promesse... On en avait le gage dans « le triomphe remporté sur la mort par la résurrec-

« tion du Maître. Celui-ci était présentement assis « à la droite de Dieu son Père, d'où il allait venir « manifester sa gloire et fonder son royaume [1]. »

La critique la plus rigoureuse n'en pourrait pas moins dire. Car ces lignes sont un exposé parfaitement exact de la foi des premiers chrétiens, et elles ne sont pas autre chose. Nous pourrions les transporter telles quelles dans notre manuel, en les entourant d'honnêtes guillemets. Elles disent ce que les disciples de Jésus ont pensé de lui (on pourrait sans doute aller plus loin que l'auteur et affirmer qu'elles représentent aussi ce que Jésus pensait de lui-même et de sa mission) : elles ne préjugent ni la divinité du Christ, ni la réalité objective de sa résurrection. Elles sont neutres, elles expriment des faits.

D'aucuns insisteront encore et diront que le maître va donc laisser croire à ses élèves que Jésus était le Christ, ce qu'ils entendront du Christ-Dieu, et qu'il est ressuscité. Car, s'il ne les avertit pas, ces élèves, que nous supposons catholiques et encore jeunes, ont appris à connaître Jésus comme Dieu et mort ressuscité. Ils ne distingueront pas

1. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, I, 13-14.

la croyance du fait, si on ne relève pas cette distinction. Exprimer la distinction est éveiller un doute. Et que fera le maître, si un disciple plus éveillé que les autres demande une explication? Un catéchiste qui n'était pas moderniste se trouva un jour fort embarrassé par un enfant qui, après avoir correctement récité l'histoire de Jonas dans le ventre du poisson, lui demanda sans malice aucune : « Est-ce que c'est arrivé, monsieur? » Le cas de notre pédagogue serait encore plus scabreux. Mais l'observation la plus élémentaire de la neutralité lui interdit d'entamer une discussion sur le sujet. Il devrait se retrancher le plus sérieusement et le plus habilement qu'il pourrait sur son propre terrain, celui de l'histoire, et derrière les assertions de fait : « Tous *savaient* qu'il était mort crucifié ; tous aussi *croyaient* qu'il était ressuscité... Ils le *considéraient* comme le Messie promis. »

Le maître devrait avoir cette prudence quand même il n'y serait pas tenu par le principe de la neutralité. Nous allons dire pourquoi[1].

1. Depuis que ces lignes ont été publiées, l'auteur a eu la satisfaction de retrouver une conception identique de la neutralité chez un ancien du Collège de France. En juillet 1862, Renan, empêché

III

L'histoire doit être écrite et enseignée sans passion. Un manuel où l'histoire des religions aurait été comprise comme l'histoire du fanatisme et une longue série de forfaits, serait, à tous égards, le pire des livres classiques. Il n'y a pas qu'une sorte de fanatisme, et rien ne ressemble plus au fanatisme

de faire son cours d'hébreu, écrivait (*La chaire d'hébreu au Collège de France*, dans *Questions contemporaines*, 200, 202, 204) : « La chaire de « langues hébraïque, chaldaïque et syriaque », au Collège de France, est une chaire philologique et historique, non dogmatique. Il s'agit non de défendre ou de combattre les explications de la Bible données par les différents cultes, mais de discuter, sans dogmatisme, ce que la science indépendante voit de plus probable sur ces textes, en tous cas si antiques et si curieux. La diversité même des interprétations théologiques ferait une loi au professeur de ne pas sortir d'un tel programme, car il n'est pas de passage important sur lequel les interprètes juifs, catholiques, protestants, soient d'accord... Un seul parti reste donc à prendre, c'est de ne chercher à contenter que la science, sans s'imposer d'être d'accord avec les théologiens, mais sans traduire son dissentiment en polémique directe ; c'est de poser comme certain ce qui est certain, comme douteux ce qui est douteux, et de laisser aux théologiens des différents cultes le soin de défendre leurs explications quand ils les croient compromises par les résul-

religieux que le fanatisme antireligieux. Pour l'œuvre de l'éducation intellectuelle et morale, l'un ne vaut pas mieux que l'autre. Nous n'avons que faire d'ouvrages composés pour démontrer toutes les croyances, justifier tous les actes, voiler toutes les tares de telle institution religieuse, ni de ceux qui auraient pour objet de prouver que telle Église n'a jamais été qu'un instrument de servitude, de ténèbres et de crimes. Entre des livres et des maîtres également aveuglés par l'amour ou par la haine, l'embarras du choix serait grand pour un ami de

tats scientifiques... Le professeur d'hébreu... n'aura pas d'opinion sur la vérité des dogmes... Il aura tort s'il fait un cours pour nier la divinité de certains faits : il sera dans son droit en parlant de certains faits comme s'il ne les croyait pas divins. Jamais on ne le surprendra discutant des articles de foi. Jamais un article de foi ne le fera dévier de l'explication qu'il regarde comme la vraie... Le professeur des établissements de l'État ignore s'il y a au monde des théologiens. Il ne se dérange ni pour les éviter ni pour les heurter. Sa position est toute neutre, comme celle de l'État lui-même, dans les questions religieuses. Le respect en pareille matière ne saurait consister à contenter tout le monde, ce qu'on ne pourrait obtenir qu'en faisant fléchir l'esprit scientifique ; ni à passer sous silence les points susceptibles de blesser quelque opinion, ce qui serait tout amoindrir : il consiste dans la convenance du ton, dans une certaine manière grave et sympathique, qui convient à l'histoire religieuse, et surtout dans le principal hommage que réclame la vérité, dans l'acte souverainement religieux, qui est la sincérité. »

la vérité. Ce n'est pas dans une atmosphère de lutte et de colère qu'on doit former l'esprit et le cœur de la jeunesse. Le bon sens, le sentiment de la justice, l'humanité, la bonté, le goût du vrai, le courage du bien sont plantes délicates, et que dessèchent les souffles de violence. Jamais la paix ne sera trop grande autour de l'enfant, ni la sérénité dans l'esprit du maître, ni l'impartialité dans les livres d'enseignement.

Nous avons parlé de la neutralité scolaire comme d'une obligation légale, d'une nécessité politique. Obligation et nécessité correspondent à un devoir moral. Dans la situation présente de notre société, il serait aussi absurde et impraticable de vouloir imposer l'incrédulité que de vouloir imposer la foi. On peut discuter théoriquement sur les droits et devoirs de l'État enseignant, sur ceux des parents. En fait, le conflit de ces droits et devoirs n'est pas aussi aigu que la lecture de certains manifestes pourrait induire à le supposer. A prendre les choses dans l'ensemble, la volonté des parents, en tant qu'elle est réelle, ne peut manquer d'être respectée dans l'enseignement public, et c'est, au fond, cette volonté qui exige la neutralité scolaire. Si nous ne nous trompons tout à fait sur la mentalité de nos

concitoyens, ils souhaitent, en grande majorité, que leurs enfants ne prennent pas trop de religion, mais qu'ils en prennent toujours un peu, et que ces mêmes enfants n'aillent pas plus que leurs parents jusqu'à l'incrédulité absolue et militante. A cette volonté moyenne satisfont l'idée et la pratique de la neutralité.

Mais il s'agit maintenant de devoir. Est-ce que cette volonté commune est raisonnable et légitime ? Elle n'est peut-être pas très raisonnée, ni bien logiquement déduite, ni consciente de ses motifs profonds. Certaines personnes croient pouvoir y faire une objection irréfutable. Les droits de la vérité, dit-on, priment tous autres droits ; quoi qu'en pensent les parents, le maître doit la vérité aux enfants ; si la foi des parents est fausse, le maître a, somme toute, le droit de la combattre. Empêchons l'erreur de se perpétuer. L'État a le droit d'interdire la mise en vente des denrées frelatées, qui seraient dangereuses pour l'alimentation ; il a aussi le droit de soustraire les enfants aux croyances puériles de leurs parents ; c'est charité bien entendue que d'opposer une digue au fanatisme, « ennemi éternel du genre humain », en démasquant l'inanité de toute foi religieuse.

Ainsi raisonnaient les inquisiteurs du temps

passé ; ainsi raisonnent leurs apologistes d'aujourd'hui. Les enfants, disent-ils, appartiennent à l'Église d'abord, à leurs parents ensuite, pourvu qu'ils écoutent l'Eglise ; on doit aux enfants la vérité que Dieu a révélée, et l'État, certes, aurait le droit, même le devoir, d'imposer officiellement dans toutes ses écoles, à tous les degrés, l'enseignement de la doctrine catholique ; l'on fait acte de charité en procurant à tous les hommes le salut éternel.

C'est qu'il y a, en effet, un droit absolu de la vérité, mais de la vérité tout court ; pas de votre vérité ni de la mienne ; pas de la vérité catholique ni de la vérité protestante ; pas de la vérité selon M. Paul Bourget ni de la vérité selon M. Salomon Reinach. Toutes ces vérités-là sont panachées d'erreur, un peu plus, un peu moins ; et quand elles parlent trop haut, le siècle irrévérencieux trouve que ce sont des phrases ; si elles veulent forcer sa conviction, il les trouve odieuses ou ridicules, selon qu'elles sont tyranniques ou impuissantes. Ces vérités-là ont tout juste le droit de se proposer, mais de s'imposer, non pas.

Le problème qui nous occupe n'est pas simple. C'est naïveté grande que d'imaginer toute la vérité

d'un côté, toute l'erreur de l'autre, en tirant, cela va sans dire, la vérité à soi, et en laissant généreusement l'erreur au voisin, que l'on regarde en adversaire. Dans l'ordre des choses morales, la vérité ne consiste pas en une série de propositions aussi exactement définies que des théorèmes de géométrie, aussi immuables que des calculs arithmétiques. Ce sont des approximations plus ou moins délicates, représentant un idéal de vie, idéal qui devient efficace par les sentiments qu'il excite, par les volontés, les actions qu'il provoque, les habitudes qu'il entretient. Sur les grandes lignes de cet idéal on est généralement d'accord, et beaucoup plus qu'on ne croit; il n'en va pas de même en ce qui regarde les formes particulières et la façon de comprendre. Sur ces derniers points, les différences ne laissent pas d'être considérables et pratiquement irréductibles, les hommes d'une même génération n'étant pas véritablement contemporains.

Expliquons cette assertion paradoxale et contradictoire dans les termes. Des esprits spéculatifs, absorbés dans leurs théories, accoutumés à prendre la logique de leur pensée pour la loi du monde réel, ou bien des croyants absolus, hommes de foi ou

incrédules professionnels, également absorbés dans l'idée fixe du croire ou du ne pas croire, peuvent seuls être persuadés qu'une formule unique existe avec laquelle on peut éclairer tous les esprits et former toutes les volontés pour la direction de la vie. Supposé qu'une telle formule existât pour tous les hommes d'un même pays, elle n'existerait pas pour tous les âges, et il faudrait bien qu'elle présentât des variantes pour s'adapter à la mentalité de l'enfant, puis à celle de l'adolescent et finalement de l'adulte. Mais la différence que nous constatons entre les âges se constate aussi entre les hommes, qui ne peuvent tous atteindre à la même forme de vérité. On peut décréter l'égalité des citoyens devant la loi, il est plus difficile de réaliser soit l'égalité, soit l'uniformité des aptitudes intellectuelles et morales.

Au temps jadis, la religion nationale offrait à tous un idéal commun dont chacun profitait selon ses capacités et sa bonne volonté. Cet idéal, pour des raisons qu'il n'est pas besoin de dire, a cessé de satisfaire un grand nombre d'entre nous; on s'en détache de plus en plus, notre vieille Église allant, ou plutôt s'arrêtant, de son côté, les regards tournés vers le passé lointain, et notre société s'avançant,

du sien, vers l'avenir. Toutefois la séparation n'est pas entière, et elle se réalise très inégalement selon les groupements sociaux et selon les individus. Il semble que l'Église soit encore en possession d'un ministère d'éducation nationale, et qu'elle propose, en fait, son idéal à la majorité des enfants de la France. D'autre part, il paraît certain, toujours en fait, que l'enseignement laïque n'est pas encore pourvu d'un idéal bien défini, à lui propre, accepté de tous ses membres, et jugé suffisant par tous ceux-là mêmes qui lui confient leurs enfants.

Voilà donc la situation, et ce n'est rien exagérer que de la dire complexe: une société où sont représentés tous les degrés de la culture humaine, depuis les plus humbles jusqu'aux plus élevés ; où l'on se détache d'une religion que l'on garde et que la plupart n'ont pas l'intention d'abandonner tout à fait ; où l'Église commence l'éducation morale de la jeunesse et où l'on n'entend pas cependant lui en laisser l'entière direction. De ces vérités-là aussi l'on doit tenir compte, et se rappeler que toutes les graines ne sont pas à jeter indistinctement, sans autre préparation ni précaution, dans tous les terrains.

Ainsi l'enfant nous arrive avec la foi de son catéchisme; il a fait sa première communion; peut-être suit-il encore les cours d'instruction religieuse que donne l'aumônier du lycée; bref, il croit à la religion qu'on lui a enseignée et il en garde aussi les pratiques spéciales. D'autre part, on peut tenir pour à peu près certain qu'il renoncera bientôt à ces pratiques et que même il ne conservera presque rien des croyances que l'éducation ecclésiastique, par la volonté des parents, s'est efforcée de lui inculquer. Beaucoup de parents prévoient ce résultat et seraient plutôt fâchés qu'il en fût autrement.

Sera-t-il interdit à l'éducateur laïque de prévoir, lui aussi, cette crise qui ne peut guère manquer de se produire? Non seulement il a le droit de la prévoir, il doit y pourvoir; mais il n'a pas le droit de la précipiter. Tout, sans qu'il s'y prête, concourt à l'amener : le cadre et l'objet de l'enseignement chrétien ne s'adaptent plus à la connaissance actuelle de l'univers et de l'histoire; l'institution ecclésiastique est en désaccord avec la constitution présente et l'évolution normale de notre société. Le tempérament mystique de quelques individus prévaudra plus ou moins longtemps, peut-être toujours, contre les évidences rationnelles et les faits d'expé-

rience. Pour tous les chances existent, très prochaines, de perdre la foi reçue; chez la plupart ce changement aura lieu. Or il ne faut pas qu'un dommage moral leur soit occasionné par là, et ce dommage arriverait aisément, il pourrait même être irréparable, si l'on prétendait instruire l'enfant par la négation de la foi qu'il possède encore.

Il n'est pas facile aux personnes élevées en dehors de la foi chrétienne, ou bien à celles qui en sont sorties par une crise violente dont elles n'ont pas su mesurer la portée, de comprendre l'impression profonde et infiniment bienfaisante exercée sur l'âme enfantine par la légende évangélique, l'idée de la rédemption, la notion chrétienne de l'eucharistie. A distance, pour l'homme du dehors, c'est l'histoire d'un supplicié juif, dont on sait fort peu de chose, complétée par une croyance mystique et par un rite de signification plutôt extravagante. Mais cela parle tout autrement au croyant. Celui-ci n'y voit pas ce que l'incroyant y trouve, et il y trouve un trésor que l'autre ne voit pas. Vous ne savez pas, vous, ce que c'est que Dieu, mais lui croit le savoir; vous ne comprenez pas, vous, ce que peut être un Dieu incarné, mais lui croit l'entendre; vous ne saisissez pas, vous, en quoi le supplice de ce Dieu

fait homme peut servir l'humanité, mais lui le perçoit; vous n'imaginez pas, vous, comment on peut indéfiniment recevoir dans un morceau de pain le Christ immortel, mais lui se le représente sans peine. Et ce qui le pénètre, en tout cela, d'une émotion profonde, durable, ineffaçable, ce ne sont pas les symboles de croyance, où son esprit ne s'arrête guère, surtout pour les discuter, c'est l'idée d'un don infini, du don de soi à l'œuvre de l'humanité; Jésus-Dieu est pour lui l'idéal du dévouement, un idéal vivant, entraînant, exigeant.

Cette empreinte est bonne. Il faut qu'elle demeure, même si la croyance disparaît. Pour cela, il est indispensable que la croyance ne soit pas violemment détruite. Elle ne devra pas être combattue. On ne viendra donc pas, sous couleur de science, expliquer à la jeunesse que la théophagie est ce qu'il y a de plus primitif au monde ; que c'est tout simplement le sacrifice totémique, usité chez des tribus non civilisées et partout pratiqué à l'origine des peuples ; que le christianisme, avec cette théophagie renouvelée des sauvages, a conquis rapidement l'Europe, parce que l'idée de la manducation du dieu n'y était pas oubliée. Quand même cela serait aussi certain que c'est conjectural, exagéré, même

indubitablement faux, — parce que l'on affirme à tort l'identité de concepts qui ne sont qu'analogues et dont la continuité historique n'est pas établie; — quand même tout cela serait vrai, on ne devrait pas le dire avec cette brutalité, parce qu'une telle déclaration, faite à un esprit non préparé, avec une parfaite méconnaissance de ce qu'est réellement pour lui l'objet dont il s'agit, équivaudrait à la plus grossière tromperie. Elle instruirait peu son esprit, elle blesserait profondément son cœur. Cette demi-vérité ne serait pas la vérité; elle en serait plutôt la caricature. Elle ferait abstraction du sens que la foi attache traditionnellement au rite chrétien; elle en détruirait l'effet moral, sans rien mettre à la place.

Le premier devoir de la science est de se critiquer elle-même, de se juger, de se contenir. Si l'on a la main trop lourde pour traiter de pareils sujets devant une jeunesse dont il s'agit, après tout, de former l'intelligence et l'âme, qu'on s'en abstienne.

L'éducateur laïque, avons-nous dit, ne peut s'empêcher de prévoir la crise de la foi, et il doit y pourvoir. La méthode à suivre est fort simple, et il n'y a sans doute guère de maîtres dans l'enseignement d'État qui ne la pratiquent plus ou moins

selon la nature de leurs fonctions. Tous, à l'occasion, font valoir les idées morales que les Églises inculquent par leurs symboles. Si l'esprit du jeune homme se dégage progressivement des antiques croyances, l'orientatien de sa conscience n'en est pas modifiée, sa conception du devoir n'en est pas ébranlée, la générosité de ses sentiments n'en est pas diminuée. Du moins a-t-on fait le possible pour qu'il en fût ainsi.

Quand l'histoire des religions entrera dans les programmes scolaires, la crise dont nous parlons ne sera pas plus prompte; peut-être s'accomplirait-elle en de meilleures conditions pour le sujet lui-même et pour son rôle futur dans la société. A côté de la croyance mystique, soutenue par le sentiment, il aurait une notion réelle de son objet, qui ne contredirait pas la croyance, mais qui survivrait à celle-ci lorsque, graduellement exténuée par tout l'ensemble de la formation scientifique, elle aurait enfin succombé. Lui-même aurait découvert peu à peu les contradictions rationnelles de la croyance; mais il ne songerait pas à se plaindre d'avoir été trompé par personne, car il saurait comment s'est constituée et se perpétue la foi dont il s'éloigne; il reconnaîtrait aussi que son manuel laïque ne lui a dit que

la vérité sur l'objet de cette foi. Il comprendrait que jamais ses maîtres n'ont eu la prétention, absurde et immorale, de remplacer la foi positive de son enfance par une autre foi purement négative, vide et stérile. Il s'épargnerait la sottise de prendre en mépris les croyances dont il a d'abord vécu et dont ont vécu ses ancêtres. Il ne serait pas tenté de haïr l'Église, sa vieille nourrice. Mais il ne serait pas exposé non plus à chanceler dans ses convictions nouvelles, ou bien, — ce qui arrive peut-être plus souvent qu'on ne pense, — à se faire croyant parce qu'on aurait voulu le faire incrédule, comme on voit très fréquemment les élèves des établissements catholiques devenir incrédules pour ne pas subir la foi où leurs maîtres, par profession, doivent les engager.

En définitive, si j'écrivais un manuel d'histoire des religions, je voudrais qu'un enfant de moyenne intelligence, entre douze et quinze ans, pût le lire sans être troublé dans sa foi, et que le même, entre vingt et vingt-cinq ans, esprit et caractère formés, pût venir me dire : « Maître, ami vrai, toutes les fois que je vous ai relu, j'ai pensé vous comprendre davantage; vous n'avez pas diminué en moi l'idéal humain que me suggérait la religion; peut-être

m'avez-vous aidé à le mieux entendre et à l'aimer pour lui-même, tout en m'instruisant sagement à voir les choses religieuses dans leur réalité, non dans le mirage de la foi. »

IV

Il ne resterait que de brèves indications à donner sur l'objet même de notre petit manuel classique d'histoire des religions. Mais peut-être convient-il d'écarter d'abord certains malentendus qui pourraient se produire en dépit de ce qui a été dit précédemment touchant la vraie manière de comprendre et de pratiquer la neutralité dans l'enseignement public.

Quelques personnes, — supposons-les étrangères à l'*Union*, — qui liront distraitement ces pages et qui auront l'esprit encore préoccupé d'une certaine idée touchant des événements religieux survenus depuis une dizaine d'années, s'imagineront, on peut le craindre, que notre petit livre serait une œuvre de propagande *moderniste*. Hypothèse ridicule en

soi. Mais ce ne sont pas toujours ces conjectures-là qui sont les plus faciles à chasser quand elles ont pris possession des esprits.

Plus d'un lecteur sera surpris si je dis que j'ai ignoré ce que c'était que le *modernisme* catholique, jusqu'à ce que le Pape Pie X eût pris la peine de me l'apprendre, en même temps qu'à tout l'univers, dans son Encyclique *Pascendi dominici gregis*. Il aurait été question d'un programme complet de réforme ecclésiastique, portant sur l'enseignement, le gouvernement, la discipline du catholicisme ; un parti aurait été organisé afin d'imposer ce programme à l'Église romaine, qui n'aurait eu d'autre ressource, pour échapper à la conjuration, que l'anathème jeté sur les doctrines de la secte et sur les personnes dirigeantes. En fait, ni le programme ni le parti n'ont existé. De divers côtés, et sans aucune entente, plusieurs écrivains catholiques ont émis des vues touchant l'opportunité ou la nécessité de modifier l'attitude de l'Église à l'égard de la société moderne ; le régime intérieur de l'Église, où la tête en vient de plus en plus à paralyser la vie des membres ; la théologie de l'Église, en désaccord avec une science qu'elle condamne sans la connaître. Il n'y avait là que des éclaircissements

proposés à l'Église elle-même sur une situation incontestablement très grave et qui n'intéresse pas que le Pape et les congrégations romaines, mais tous les catholiques sans exception. Rome a considéré comme plus dangereux que le danger même ceux qui osaient le dénoncer. Pour bien montrer que l'Église ne craint rien, on a solennellement frappé ceux qui se permettaient de craindre pour elle. On aurait pu, avec moins de fracas, leur signifier qu'on n'avait pas besoin de leurs services.

Celui qui écrit ces lignes s'est donc trouvé *moderniste* sans l'avoir voulu. Par la même occasion, l'Église a déclaré qu'il n'était plus catholique. De ce dernier point elle est juge, et sa sentence, — abstraction faite de certaines modalités un peu archaïques, — n'est pas à discuter. Mais il n'est pas en son pouvoir de faire que ce qui n'a pas été soit. Et si je n'ai jamais eu l'intention de réformer l'Église malgré elle, bien moins encore ai-je ce souci maintenant. Une telle prétention ne conviendrait pas à un homme du dehors. Les affaires du catholicisme ne regardent que les catholiques. Après les contre-sens jadis commis sur mes modestes publications par des théologiens qui interprétaient les moindres de mes conjectures critiques en thèses

dogmatiques, contradictoires aux décisions des conciles, je ne sais chose plus amusante que ceux de quelques savants protestants ou professionnellement incrédules qui retrouvent du *modernisme* dans mes conclusions d'historien, par exemple, sur les Évangiles. L'un m'accuse de garder très peu de la tradition des Evangiles synoptiques, parce que je suis *moderniste* et que je veux enlever au protestantisme son fondement historique; l'autre affirme que je retiens beaucoup de cette tradition parce que je suis *moderniste* et que j'en ai besoin pour asseoir la nouvelle orthodoxie. Les meilleures plaisanteries sont celles qui ne durent pas trop longtemps. Espérons, pour les inventeurs de celle-ci, qu'ils voudront bien ne pas la perpétuer.

Rien n'est plus moderne que la vérité. C'est à elle que seront consacrés les jours qui me restent. A vingt ans, je m'étais donné sans réserve à l'Église, et si sincèrement donné que, même après avoir constaté que plus d'une erreur s'était glissée dans le contrat, je n'ai pas cru devoir reprendre ma parole avant qu'on me la rendît. L'engagement rompu, je ne me sens pas plus qualifié pour entreprendre la *modernisation* du catholicisme que celle du protestantisme, ou celle du judaïsme, ou celle

de l'islamisme. Tous ces cultes ont leurs représentants attitrés, qui assument la responsabilité de leur avenir. Une autre responsabilité incombe à ceux qui, à un degré quelconque, sont investis d'une fonction dans l'enseignement public de notre pays : celle de promouvoir le culte du vrai et du juste, en dehors de tout intérêt confessionnel. C'est de cette responsabilité-là que devrait être pénétré l'auteur de notre manuel idéal d'histoire des religions.

Un autre reproche, avec meilleure apparence de raison, ne manquera pas de se produire du côté des Églises. On dira que le manuel en question, sous des airs d'impartialité, de modération, de neutralité, poursuivrait discrètement, insidieusement, la déchristianisation de la jeunesse et par là même celle de la France.

Nous nous sommes expliqués déjà sur ce point en traitant de la neutralité dans l'école. Ajoutons ici que le travail de déchristianisation dont on parle ne serait aucunement accéléré par un enseignement sérieux de l'histoire des religions. Ce travail, tout le monde le sait, a commencé bien avant que l'on proclamât chez nous le principe de l'instruction laïque. Il s'est produit, en grande partie, spontané-

ment. Pourtant, ce n'est point par une sorte de perversité native que l'on s'est peu à peu détaché des croyances traditionnelles. Le divorce s'est opéré progressivement et de façon presque insensible entre la foi, les exigences, les tendances des Églises, et la pensée savante, même la mentalité commune, l'évolution et les besoins de notre société. Au lieu de suivre le mouvement de la vie moderne, les Églises l'auraient empêché si elles avaient pu. La désaffection à l'égard du christianisme tient à ce que le christianisme s'est posé en obstacle à beaucoup de choses que nous ne pouvions nous empêcher de voir, de vouloir et d'aimer. Si le catholicisme, dans certains pays de l'Europe occidentale, surtout dans le nôtre, n'est plus, à beaucoup d'égards, qu'une grande façade, une cathédrale où le trône de l'évêque et les stalles des chanoines sont encore occupés, mais dont les nefs sont à peu près vides de fidèles, c'est lui d'abord, — et je ne sais si on ne pourrait pas dire lui seulement — qui en est cause. Quand une religion cesse de parler au cœur de ses adhérents, c'est qu'elle a paru se moquer de leur raison et abuser de leur confiance.

Et nous voici, nous maîtres laïques, parmi cette

débâcle que nous n'avons point provoquée, et dont plusieurs parmi nous ont été plutôt victimes ; nous voici auprès des temples chancelants, que leurs gardiens s'ingénient chaque jour à rendre plus inhabitables ; nous voici au milieu d'un peuple qui a perdu ses dieux et les regarde comme morts : nous n'avons pas à défendre les croyances qui s'évanouissent ; nous n'avons pas à étayer les églises qui tombent ; nous ne pouvons prêcher à nos frères les divinités qui ne sont plus. Certes, il ne nous sied pas d'applaudir à cette ruine ni de vouloir la précipiter. Mais il ne nous appartient pas de l'empêcher : cela n'est pas de notre devoir ; et l'on pourrait douter que cela fût en notre pouvoir, si nous en avions la vélléité.

Ce qui nous est d'obligation stricte, c'est de soustraire l'âme de la France au naufrage de sa religion ; c'est de sauver ce qui peut être sauvé de notre passé religieux, ce qui mérite de l'être. Non que nous puissions, avec quelques lambeaux des vieux symboles, des fragments d'organisation ecclésiastique, un débris du culte, constituer une religion nouvelle. Le temps de ces réductions est passé. Mais l'antique foi recélait un esprit, un idéal, une vertu. Dans le christianisme catholique, cet esprit,

cet idéal, cette vertu étaient quelque chose de très grand. Qu'étaient-ils, en effet, sinon la notion même de l'humanité, de la famille universelle, de la patrie commune, faite de toutes les patries; de la communion de tous à toute vérité; la parfaite solidarité entre tous les hommes et tous les groupes humains; la fraternité sans limite, l'effort vers l'union, le sentiment d'une grande œuvre à réaliser sur la terre par la charité de tous, la foi en l'avenir du genre humain? Le catholicisme de nos jours apparaît comme une théocratie oppressive, aveugle et dominatrice. C'est par là qu'il se perd. Ce dont il meurt maintenant n'est pas ce qui l'a fait vivre si longtemps et lui conserve encore la fidélité de beaucoup d'hommes sincèrement religieux, plus touchés de l'idéal ancien que de la réalité actuelle.

Pour sa petite part, notre manuel d'histoire des religions contribuerait à ce travail d'intelligente et utile conservation. L'évolution religieuse de l'humanité présente de grandes leçons; elle n'est pas non plus dépourvue de grands exemples. Les leçons qui s'en dégagent sont de deux sortes, négatives et positives. D'un côté, les naïves illusions, les coutumes étranges, les superstitions grossières, les rites barbares, le fanatisme violent, les traditions

fermées, les institutions pesantes, espèce de digue à grand frais entretenue contre le progrès humain. D'autre part, la nécessité de reconnaître une valeur relative, même au plus rudimentaire attirail des cultes primitifs, condition d'un ordre dans la vie sociale, première ébauche du devoir, germe de la conscience; partout un effort de raison et de volonté pour asseoir l'existence en sécurité, puis, un peu plus un peu moins, aussi en dignité; un art de se conduire par degrés amélioré; le ressort du dévouement de plus en plus affermi, assoupli, élargi; un idéal dominant les conditions de la vie réelle et tendant ainsi à l'élever, à la grandir ; dans les religions les plus hautes, un souci de perfection morale inspiré aux individus; dans leurs spéculations, dans les théologies, une tentative nullement méprisable, en tout cas fort instructive, même en son insuccès, pour débrouiller l'énigme des choses, rendre raison de la foi, atteindre à la vérité. Quant aux exemples, ce ne sont pas les puissantes individualités religieuses qui font le moins d'honneur à l'humanité.

Ainsi notre manuel ne ressemblerait aucunement à un réquisitoire contre les religions ; on n'y apprendrait pas à les mépriser comme une pure aberration

de l'humanité; on comprendrait leur place dans l'histoire, et l'on s'expliquerait leur action dans la société contemporaine. C'est tout ce que l'on peut demander à un historien. Subordonner l'histoire à la recommandation d'une religion spéciale serait en fausser l'objet. Sans compter que la discussion des titres particuliers d'une religion ne serait pas le moyen de la servir. Les religions devront se contenter, — on pourrait dire se féliciter, — qu'on n'institue pas une critique directe de leurs doctrines, que l'on décrive les origines de leurs croyances et de leur institution, que l'on en marque les progrès, sans insister autrement sur les insuffisances de leurs constructions dogmatiques. Un apologiste pourrait s'escrimer à la démonstration de l'infaillibilité papale depuis le temps de saint Pierre. Un historien qui traiterait la question au point de vue polémique serait obligé de démolir les thèses de l'apologiste et de montrer péremptoirement que, durant des siècles, on n'en a pas eu seulement l'idée. Restant sur son terrain, il se contentera de marquer l'état de la primitive institution chrétienne et ses développements dans l'histoire de l'Église catholique; il dira comment les papes ont été amenés à se déclarer infaillibles et comment ils ont

réussi à faire admettre par l'Église leur infaillibilité. Il n'a pas plus à décider expressément si l'on doit y croire ou ne pas y croire, qu'il n'est obligé de se prononcer sur l'obligation de recevoir ou ne pas recevoir la révélation de Bouddha ou celle de Mahomet. Sa mission est d'enseigner à penser juste sur les faits, non de régler par son autorité privée l'attitude que chacun doit prendre à l'égard de sa foi ancestrale.

Mais, diront quelques-uns, ne s'exposera-t-on pas, avec ce système pacifique et modéré, à n'inspirer pas une haine suffisante de la religion et du fanatisme religieux, l'un étant le produit naturel et inévitable de l'autre ?

C'est qu'il ne s'agit pas, en effet, d'inspirer la haine de la religion. La religion, prise en soi, n'est haïssable que pour les gens qui la connaissent mal et qui la comprennent de travers. Les inconvénients et les abus des religions qui sont à l'œuvre sous nos yeux font perdre de vue à ceux-là ce qui subsiste de sève humaine et généreuse dans les institutions qui leur font obstacle. Dans le catholicisme, par exemple, ils n'apercevront que l'inquisition, la politique romaine, la position de plus en plus anti-française que prennent (au fond, bien

malgré eux) les évêques de notre pays, l'étroitesse d'esprit du clergé, ses compromissions avec les partis réactionnaires. Et ils ne comptent pas l'innombrable quantité d'âmes simples, — lesquelles ne sont pas toutes des âmes ignorantes, — pour qui la religion est un principe efficace de vie bonne et bienfaisante ; qui ne sauraient s'en passer ; qu'on tuerait moralement si l'on pouvait les priver de leur foi ; qui souffrent quand on l'attaque et qui tombent facilement en défiance contre ce qui paraît être une menace pour elle. Ces croyants ont droit à notre respect, et leur foi aussi.

Religion et fanatisme sont deux, bien que souvent ils se confondent. Mais la religion n'a pas le monopole du fanatisme. Toute passion aveugle est fanatique à sa manière ; c'est pourquoi j'ai appelé déjà fanatisme la haine de la religion. Il est des gens dont la foi consiste à ne pas croire, et qui ont la frénésie de leur incrédulité. Ils voudraient empêcher de croire, comme d'autres voudraient faire croire. Fâcheuse disposition d'esprit. Mauvaise politique. Entrechoquez des sentiments, vous les surexcitez. Examinez froidement les choses, vous trouverez que ce qui vous répugne a un aspect par lequel il plaît à autrui et ne vous serait pas

désagréable à vous-même. Comprendre les religions aide à leur rendre justice et détourne de souhaiter leur disparition.

Instruire la jeunesse à ne rien croire serait un chétif programme d'éducation. Bon gré mal gré, nous sommes tous des croyants, et nous n'aurions ni le temps ni la faculté de vivre s'il nous fallait instaurer, — et restaurer chaque jour, — par les procédés de la raison et d'une science rigoureuse, les principes qui soutiennent toute l'économie de notre existence morale. Ne soyons pas féroces pour ceux qui croient un peu plus, peut-être plus naïvement, peut-être plus grossièrement que nous. Tâchons de les faire penser, s'il est possible; mais, s'il ne s'agit que de les faire croire autrement, ne nous pressons pas de les déranger dans leur foi.

Notre petit manuel ne conclura pas au néant de toute foi religieuse. Il ne suggèrera pas non plus cette conclusion au lecteur, pour qu'il la devine entre les lignes de l'histoire. La foi religieuse, étant une force, n'est pas rien. La religion, étant fait humain, n'est pas pure chimère. Les religions particulières, élément de la vie des peuples, n'ont pas été qu'un fléau, un chancre rongeur.

Néanmoins ce petit manuel pourra être un bon

antidote contre le fanatisme, précisément parce qu'il fera penser, comme je viens de le dire. On n'est pas susceptible de certaines illusions, de certains entraînements, lorsqu'on sait pertinemment certaines choses. L'agitation politique au nom d'un principe religieux deviendra impossible quand tout le monde discernera la fausse application du principe. A cet égard, quelques idées justes sur l'histoire de la papauté pourraient être plus efficaces que les plus véhémentes déclamations anticléricales. Nous ne travaillons pas à organiser une armée d'incrédules qui écraserait l'armée des croyants, mais à former des hommes qui sachent se gouverner eux-mêmes, se dégager de l'esprit de secte et de parti, raisonner leurs convictions, opposer l'inflexible modération d'une raison avertie et d'une conscience droite à tous les sophismes, aux préjugés, à l'obstination du fanatisme aveugle, à l'hypocrisie du fanatisme convenu.

Il a existé pendant assez longtemps une philosophie officielle, sorte de théologie naturelle, qui avait été conçue et qui était enseignée pour s'accorder avec la religion. C'était le monothéisme juif et chrétien, interprété par Descartes, dépouillé des spécifications dogmatiques qui étaient censées pro-

venir de la révélation. D'aucuns penseront peut-être que notre manuel ambitionnerait un rôle semblable, ou qu'il pourrait bien le tenir sans y prétendre. Mais une telle conjecture manquerait entièrement de justesse.

Le spiritualisme dont nous parlons était en accord positif avec les théologies monothéistes. L'idée d'une révélation divine, qu'il n'excluait pas, pouvait s'y surajouter. En fait, le traité de Dieu, dans la théologie catholique, est l'équivalent de cette philosophie; on y démontre l'existence du Dieu unique par les seules lumières de la raison. Vient ensuite le traité de la Trinité divine, où est exposé le mystère de la vie intime de ce Dieu unique, mystère dont Dieu lui-même est supposé avoir révélé le secret aux intermédiaires de la révélation chrétienne. La philosophie en question était censée le fondement rationnel de la théologie.

Tout autre serait la position de notre manuel. Une philosophie pouvait se coordonner à une théologie, c'est-à-dire à un exposé raisonné de croyances particulières. Une histoire générale des religions qui répond à son titre ne peut être coordonnée à l'enseignement d'une foi religieuse. Chaque religion se considère comme définitive et parfaite.

Rien qu'en les présentant toutes sur le même plan, l'on atteint le principe exclusif qui les supporte et qui les oppose l'une à l'autre.

On pourrait, à la vérité, admettre qu'une religion transcendante existerait, dont les autres n'auraient été et ne seraient que des ébauches incomplètes ou des déformations. Mais une telle affirmation ne pourrait être matière d'histoire ; ce serait une thèse à démontrer, une philosophie à instituer, et, pour tout dire, une religion à créer. Supposons, en effet, qu'on veuille prendre pour type de religion parfaite le judaïsme, ou bien le christianisme protestant, ou bien le christianisme catholique. Si l'on se met sérieusement au point de vue de l'histoire, un premier déchet, formidable, se produira dès l'abord : la forme orthodoxe de ces religions, qui prétend autoriser son institution et son dogme par le fait d'une révélation spéciale, manifestée en des conditions miraculeuses, n'est pas historiquement défendable. Il sera donc impossible de présenter ce dogme et cette institution comme le type absolu de la religion. Quant aux formes dites libérales du judaïsme et du christianisme, il faut bien avouer qu'elles manquent un peu de consistance : ce sont seulement les confessions et les sectes

religieuses qui prennent corps dans l'histoire. Le judaïsme sans la révélation mosaïque et les observances légales est un monothéisme plat, dépourvu de signification comme philosophie générale des religions. Le protestantisme libéral, celui qui se résume dans la foi au Dieu père, qui pardonne le péché, a le défaut de n'être pas, autant qu'il le prétend, la religion même de Jésus; il a de plus le défaut de n'être point par lui-même une religion et de se produire dans les cadres établis du protestantisme ; il a enfin et surtout le défaut d'être une religion très particulière, ou plutôt un élément de religion particulière, que l'on voudrait soustraire au contrôle de la critique, mais qui ne peut passer pour une expérience de l'humanité ni pour la formule absolue de la religion. Du *modernisme* catholique nous n'avons point à parler. La question est encore de savoir si le catholicisme peut être modernisé. Le catholicisme vraiment libéral est une religion qui n'existe pas et qui peut-être n'existera jamais. Comment ferait-on de cette ombre vague le sommet de l'histoire religieuse?

Notre manuel fournira matière de réflexions utiles aux libéraux de toutes les confessions. Il ne sera pas, il ne peut pas être l'organe ou le symbole de

tel ou tel libéralisme confessionnel, pas plus qu'il ne peut être la base commune des orthodoxies.

V

En disant ce qu'il ne pourrait pas et ne devrait pas être, nous avons déjà dit ce qu'il devrait être. Ajoutons seulement quelques mots sur l'objet et la méthode.

D'abord, place à toutes les religions, selon qu'elles nous sont connues et en proportion de leur importance historique. Nous disons importance historique, en dehors de toute considération d'actualité. Il serait presque enfantin d'écrire un manuel d'histoire des religions pour le jeter en manière de réfutation à la tête d'une Église dont on ne serait pas content, parce qu'elle aurait fait cause commune avec le nationalisme antisémite. Ce serait confondre les genres, historique et polémique, lesquels ont tout intérêt à demeurer distincts.

Les religions des non civilisés et les plus vieilles religions des civilisés sont d'un intérêt

capital pour l'histoire. Il faut s'y arrêter. Là sont les rudiments de tout. Là aussi est ce qui répond le moins au courant de notre pensée. Le devoir de l'historien n'est pas d'imaginer un beau principe qui servirait à rendre compte de toutes les religions depuis les temps préhistoriques jusqu'à nos jours, ou bien de constituer un type absolu de société primitive et de religion élémentaire, comme si nous étions d'avance assurés que ce type a existé et qu'il nous est possible de le définir. Prenons les types réels sur lesquels nous sommes renseignés, et tâchons d'analyser le plus exactement, d'expliquer le plus clairement possible la mentalité qui les caractérise, les formes de la pensée et du rite religieux. Dans les systèmes cultuels des antiques civilisations, dégageons les traits dominants, et ne faisons pas effort pour trouver entre eux plus d'analogies qu'ils n'en présentent. Pas d'érudition inutile ; des idées justes sur l'esprit des croyances et des institutions.

Pour les grandes religions, à doctrines et à tendances universalistes, attention spéciale aux origines, au principe réformateur qui les a constituées, aux circonstances qui les ont déterminées, aux personnes qui les ont fondées, aux divers éléments qui

y sont entrés, puis à leur évolution, aux conditions qui ont favorisé ou limité leur succès ; au mouvement des croyances, de l'organisation intérieure, du système rituel ; en un mot, à la vie de ces religions, à la direction qu'elles ont donnée à la pensée, à la façon dont elles ont compris et réglé l'existence humaine, influencé la vie sociale. On ne s'attardera pas aux menus détails de l'histoire extérieure.

Il est entendu qu'on s'abstiendra de polémiser contre les religions contemporaines. On évitera même de donner plus d'ampleur qu'il ne convient aux discussions de témoignages et de les présenter sous une forme trop spéciale, qui déconcerterait le lecteur plutôt qu'elle ne l'éclairerait. Par exemple, sur la valeur de la tradition évangélique relativement à l'existence, à la carrière et à l'enseignement de Jésus, un certain nombre de conclusions, nous l'avons déjà dit, semblent suffisamment acquises pour qu'on puisse les mettre dans un manuel d'histoire des religions. Mais il serait tout à fait inopportun et déplacé, soit de prouver que les rédacteurs évangéliques n'étaient pas infaillibles, soit d'entrer dans l'examen et la réfutation de telles ou telles opinions critiques nullement éprouvées.

Pour finir, avouons qu'il est très facile d'esquisser

un programme. Nous pourrions développer celui-ci et attribuer par avance à notre manuel toutes les qualités d'un livre parfait. Peut-être ferons-nous sagement de n'insister pas davantage sur le projet. C'est du livre que nous avons besoin, et nous ne l'aurons probablement pas de sitôt.

Magie, science et religion[1]

En prenant possession de la chaire d'histoire des religions au Collège de France, l'auteur du présent article avait cru pouvoir dire que, « pour rendre justice à l'histoire religieuse de l'humanité », il fallait savoir y discerner l'aspiration de cette humanité « vers un idéal, vaguement perçu et voulu, de société bonne et de conscience satisfaite ». Ces paroles ont trouvé un écho tout à fait imprévu dans l'avertissement joint à la sixième édition d'un livre aujourd'hui célèbre, *Orpheus*, de M. Salomon Reinach. « Si la magie, dit l'éminent historien, est la science non encore laïcisée, il n'est pas étonnant que la religion ait longtemps paru promettre aux hommes ce que la science leur fait espérer plus timidement aujourd'hui : un idéal de société bonne et de conscience satisfaite. » L'on n'avait songé à rien moins qu'à suggérer l'idée d'une semblable

1. Article publié dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, mars-avril 1910.

généalogie. On attribuait cet idéal de perfection morale et sociale à la religion comme son bien propre; on ne pensait pas qu'elle le dût, en aucune façon, à la magie ; et l'on ignorait que celle-ci l'eût transmis à la science de nos jours. Mais la question mérite d'être examinée de plus près. Voyons ce que sont originairement la magie et la religion ; ce que celle-ci doit à celle-là ; ce que la magie a pu donner à la science; et ce qui, dans l'ordre des choses morales, a toute chance d'appartenir sans conteste à la religion. L'on n'aurait pas de sitôt traité ces problèmes ; mais puisque l'on est, pour ainsi dire, mis en demeure de les aborder, on y entrera sans crainte, sans esprit de polémique, et tout simplement pour dégager une pensée très simple d'un commentaire étranger, très différent de celui qu'on va maintenant essayer de lui donner.

Il est donc bien entendu que l'on ne critique pas ici l'opinion de M. Reinach, mais qu'on explique seulement le texte que M. Reinach a voulu citer.

I

La magie n'est pas sans rapport avec la religion. L'on peut même dire, sans paradoxe, que la magie,

dans l'histoire, ne s'entend et ne se définit qu'eu égard à la religion. Au premier abord, la magie, partout où on la rencontre à côté de la religion, apparaît comme une sorte d'observance superstitieuse, facilement suspecte, ou même illicite et réprouvée par le culte légitime. Ainsi la religion mosaïque condamne formellement toutes les pratiques divinatoires. Dans ce dernier cas, d'ailleurs nullement isolé, une bonne partie sinon la totalité des pratiques réprouvées ne sont pas autre chose que les débris d'un culte religieux qui se sont perpétués auprès de la religion officielle, et qui n'en ont pas été écartés sans lutte ni difficulté.

Cette façon d'apprécier la différence de la magie et de la religion se retrouve de nos jours chez des savants détachés de toute croyance religieuse. Ainsi l'on parle couramment de la magie dans l'Inde védique, ou de la magie assyrienne, à propos de rituels qui, en leur temps, appartenaient à la religion. On porte donc sur ces pratiques un jugement tout autre que celui des peuples qui y ont eu recours pendant des siècles. Sur quel principe s'appuie-t-on pour en user ainsi ? Il serait bien difficile de le dire. Car les rituels dont nous venons de parler connaissent, eux aussi, une magie, celle des

sorciers contre lesquels sont dirigées beaucoup de leurs recettes. Il est vrai que les sorciers en question et leurs adversaires employaient des moyens tout semblables ; la différence entre la magie noire et la magie blanche, comme on dit, n'apparaît guère dans les rites. Mais, si elles ne se confondaient pas, si le magicien autorisé ne différait pas réellement d'un prêtre, tandis que le sorcier était un être aussi honni que redouté, il faut pourtant qu'il ait existé une marque distinctive pour caractériser l'un et l'autre. Or cette marque, nous venons de le voir, ne peut avoir un caractère absolu, fondé sur la nature même et l'objet immédiat des opérations. Il est donc bien difficile d'en trouver une autre que celle-ci : ce qui fait que la même recette, employée par deux individus, est licite chez l'un, réprouvée chez l'autre, ne peut être qu'une condition spéciale de son application. Dans un cas, cette application est licite parce qu'elle ne dérange pas l'ordre de la société où elle se produit; elle tend au bien d'un de ses membres : elle peut tendre aussi à la ruine de ses ennemis : mais, dans les deux hypothèses, elle est, d'une certaine manière, un élément de l'ordre social où elle prend place. Dans l'autre cas, elle poursuit la satisfaction d'un particulier, de sa haine ou de son

intérêt, aux dépens d'un ou d'autres particuliers appartenant au même corps social.

Ne semble-t-il pas que le criterium de l'historien ne devrait pas être autre que celui dont on a usé dans les divers milieux où l'on a connu et pratiqué religions et magies? A-t-on le droit de mettre en dehors de la religion ce qui a été pour certains peuples presque toute la religion ? A en juger par les documents qui nous sont parvenus, les exorcismes et les incantations tenaient la plus grande place dans la religion assyrienne, et des pratiques que nous n'hésiterions pas à qualifier de magiques y étaient associées perpétuellement à des actes qui seuls constitueraient pour nous la religion. Mais, si l'on voulait y regarder de près, la ligne de démarcation serait assez difficile à tracer. Tout le monde s'accorde à considérer le sacrifice comme un acte essentiellement religieux. Et pourtant, de quelque manière qu'on le comprenne, on ne saurait éviter d'y rencontrer ce qu'on appelle magie, à savoir la recherche d'un effet transcendant, par un moyen physique employé en vue de cet effet, une influence sur le monde invisible, poursuivie par une sorte de procédé mécanique. Même à ceux qui ne voudraient voir dans le sacrifice aux dieux qu'un service d'ali-

mentation, l'on est en droit de répondre que ce service d'alimentation est purement merveilleux et magique, puisque les dieux, — leurs fidèles eux-mêmes le savaient bien, — ne s'appropriaient pas les aliments par la manducation, comme les hommes, mais n'en aspiraient, en définitive, que la *vertu*. Il conviendrait donc de laisser aux religions tout ce qui, en leur temps, était regardé comme leur appartenant légitimement. Le mot de magie appliqué sans discernement à ce qui était admis dans une religion et à ce qui était rejeté par elle ne peut être qu'un terme équivoque.

Cet emploi du mot procède, au fond, d'un idéal qui met la religion dans un rapport moral de personne à personne, et l'essentiel de la religion dans la direction de la volonté. Mais cet idéal ne peut changer l'état des faits, il ne peut pas réformer l'histoire des religions. Il n'importe qu'à leur philosophie. Et qui donc nous garantit que ce rapport moral de personne à personne, quand il s'agit de la personne humaine et de son rapport avec l'Infini, soit autre chose qu'une sorte de magie supérieure, un effort pour atteindre ce qui échappe éternellement à nos prises?

Sans doute, il peut exister, entre la magie qui a

été ou qui est encore élément d'une religion, et celle qui est un élément condamné par cette religion, bien des usages, ayant le même caractère, qui ne sont ni admis dans la religion ni rejetés par elle ; mais à cette magie il ne sera pas trop difficile, si l'on veut, de trouver un nom : c'est une technique, science et art d'ignorant ; science de gens qui ont cru voir ce qui n'était pas, et qui s'obstinent paisiblement dans la tradition de leur faux savoir. Quelques-uns renonceraient volontiers à toute définition générale de la religion, faute de découvrir un trait essentiel qui convienne à toutes les religions historiques. Peut-être ferait-on mieux de commencer par ne pas parler de magie comme si ce mot, dans son acception ordinaire, répondait à un concept scientifiquement déterminé.

L'on est assez embarrassé lorsqu'on pousse à fond l'examen de cette question et que l'on veut définir la magie en soi. MM. Hubert et Mauss, par exemple, cherchant une définition provisoire comme point de départ à leur *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, ont dû se résigner à décrire le rite magique en ces termes : « Tout rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé » ; à quoi ils ajoutent par manière d'explication : « rite privé, secret, mysté-

rieux, et tendant comme limite vers le rite prohibé[1] ». Ils n'ont point rien trouvé de mieux que cette notion négative.

La magie est, comme la religion, un ensemble de rites traditionnels, rites d'origine sociale comme ceux de la religion, rites qui sont supposés recéler une force mystérieuse, aussi comme ceux de la religion. La différence de la magie et de la religion ne consiste donc pas essentiellement dans la forme des rites ni dans leur objet immédiat, qui sont analogues et souvent identiques, mais dans leur rapport avec l'organisme social auquel elles se rattachent. La religion se présente avec le caractère d'obligation; elle est partie intégrante et nécessaire de la vie sociale; elle revêt le prestige du sacré; elle implique la notion du devoir moral ou même elle s'en réclame explicitement; elle est censée garantir le bien commun de la société. La magie, même licite, c'est-à-dire non réprouvée par la religion, et socialement admise, est sociale seulement en ce qu'elle tient sa forme de la société et ne peut exister que dans une société, ainsi que l'observent les savants auteurs que je viens de citer[2]; elle est coordonnée

1. *Année sociologique*, VII, 19.
2. *Mélanges d'histoire des religions*: préface, XXIV

au profit des individus qui la pratiquent ou à l'intention de qui ses rites s'accomplissent ; elle est individuelle dans son application et sa destination ; même quand elle exploite à ses fins les rites religieux et les objets de la foi religieuse, elle ne le fait pas religieusement, c'est-à-dire en les traitant avec le respect dû au sacré, mais elle en use comme de tous ses autres moyens d'action, qui ne sont pour elle que des moyens, et qu'elle envisage uniquement par leur côté utile.

II

En cet état de choses, il était tout naturel de supposer à la magie et à la religion une origine commune. Puisque la distinction de leur objet n'est pas du tout absolue, on peut supposer un état primitif où religion et magie se distinguaient à peine, la religion n'ayant encore que très vaguement le caractère d'une obligation sacrée, et la magie n'étant pas *désocialisée*. On pourrait supposer aussi que la magie serait sortie de la religion par une sorte de dégradation et de décadence. Cette hypothèse a

des partisans très autorisés. Mais une telle régression, qui supposerait à l'origine une religion relativement parfaite, dont la magie serait comme une caricature, n'a rien de vraisemblable, les plus anciennes religions connues et les cultes des non civilisés pouvant presque passer pour des magies, si l'on entend le mot magie par rapport à un idéal de religion pure, comme un mécanisme surnaturel où l'élément moral semble n'avoir pas de place. Une autre hypothèse se présentait d'elle-même et a été réellement soutenue : la magie serait antérieure à la religion, et celle-ci serait issue de la magie par une espèce de déviation, plutôt regrettable, qui aurait orienté les esprits vers les rêves d'une métaphysique sans avenir, tandis que la science, qui procède directement de la magie, en serait sortie beaucoup plus vite si la religion n'y avait fait obstacle.

Cette hypothèse a été surtout développée par M. Frazer [1]. L'illustre savant n'a pas hésité à définir positivement la magie. Selon lui, l'homme primitif, avant de concevoir l'idée d'un

1. Voir *Le Rameau d'or* (traduction Stiébel et Toutain), I, l. I. ch. III; les mêmes idées, avec quelques modifications, se trouvent dans un livre plus récent de M. Frazer, *Lectures on the early History of the Kinship* (1905).

monde rempli de forces spirituelles, aurait eu celle d'une nature constituée par une série d'événements qui se produisent dans un ordre invariable, sans intervention d'êtres personnels. De cette dernière idée serait née la magie sympathique, la vraie magie, fondée sur deux principes, celui de l'imitation : le semblable produit le semblable ; et celui de la contiguïté : des choses qui ont été en contact continuent à s'influencer réciproquement, quand le contact a cessé, comme s'il durait encore. Ainsi la conception fondamentale de la magie serait identique à celle de la science moderne : foi réelle, bien qu'aveugle encore, dans l'ordre et l'uniformité de la nature. Le pouvoir du magicien n'est ni arbitraire ni illimité ; il doit s'exercer selon des règles qu'on suppose être les lois mêmes des choses. Négliger les règles serait violer ces lois et s'exposer aux plus grands dangers. L'erreur de la magie réside uniquement dans la notion fausse qu'elle se fait des lois dont il s'agit. La magie est une application maladroite des deux procédés fondamentaux de la pensée, l'association des idées par similitude, et leur association par proximité dans l'espace et dans le temps ; c'est un mauvais emploi du principe de causalité. La religion, étant une « con-

ciliation de pouvoirs supérieurs à l'homme, que l'on croit occupés à diriger et à contrôler le cours de la nature et de la vie humaine[1] », s'oppose en principe à la magie et à la science. De là est venue l'hostilité, si souvent constatée, entre le prêtre et le magicien, bien que, dans les temps primitifs, les fonctions de l'un et de l'autre n'aient pas été séparées.

La priorité de la magie sur la religion se déduit de ce que la croyance à des causes personnifiées, à un cours de la nature, déterminé par des agents conscients, demande plus de réflexion que la croyance d'après laquelle la succession des faits est amenée par leur ressemblance ou leur proximité. Les animaux, dit-on, associent les idées des choses qui se ressemblent ou qui se suivent ; mais on ne saurait supposer qu'ils attribuent les phénomènes naturels à des êtres invisibles ou à un seul être caché dans le monde. Par conséquent, « l'homme à dû essayer de plier la nature et de la forcer à l'obéissance par des charmes et par des incantations, avant de chercher à toucher et à attendrir une divinité capricieuse ou irascible par la douce insinuation de la prière et du sacrifice. » M. Frazer allègue en confirmation

1. *Op. cit.* I, 67.

de ce raisonnement les sauvages de l'Australie, les plus primitifs des hommes, chez lesquels on trouverait la magie partout, et la religion nulle part. Il aurait donc existé un âge de la magie.

Mais comment serait née la religion? Les plus intelligents se seraient aperçus que la magie était inefficace; que les causes auxquelles ils avaient cru n'étaient pas de vraies causes; que les effets constatés ne se produisaient point du tout en vertu des opérations magiques. Découvrant que ce n'était pas lui qui faisait marcher le monde, notre philosophe inexpérimenté pensa trouver le remède à ses doutes dans un nouveau système de foi, l'idée d'êtres plus forts que lui, qui dirigeaient la nature, et à qui maintenant il fallait s'adresser pour agir sur la nature. Cette conception plus haute ne triompha que lentement et n'empêcha pas les masses de rester fidèles aux anciennes idées et coutumes de la magie. La conclusion à tirer de là est que la science moderne, en réaction contre la religion, dont elle constate les erreurs, comme la religion jadis à réagi contre la magie, n'est qu'une magie vraie, l'application féconde, parce que vraiment expérimentale et méthodique, du principe qui était à la base de la magie antique et que l'on s'était trop pressé d'abandonner.

Cette brillante théorie ne laisse pas de prêter à beaucoup de critiques. Sa base pilosophique est éminemment contestable. On nous affirme que les animaux ne sont point animistes (M. Salomon Reinach, comme on sait, soutient le contraire dans son *Orpheus*);ils seraient capables seulement de saisir les rapports des choses semblables et des choses connexes. Mais que savons-nous de leur psychologie? Leur perception du semblable et du connexe se borne-t-elle au semblable et au connexe? C'est bien douteux. On les voit déconcertés devant ce qui est nouveau pour eux, et éprouvant comme un sentiment d'inquiétude, qui est autre chose que de la surprise; ils ont peur d'objets inanimés; l'accoutumance les rassure. Mais rien, en vérité, ne prouve qu'ils soient simplement frappés de la ressemblance ou de la différence des choses, sans aucun souci de ce qui est derrière le semblable ou le dissemblable. A plus forte raison, pour ce qui est des hommes, ne peut-on supposer la simple perception des phénomènes, sans aucune influence de l'imagination et des sentiments irréfléchis.

Il faut de la réflexion pour admettre que la succession des faits naturels est réglée par des agents conscients; mais il en faut encore plus pour concevoir

un enchaînement d'effets qui se commandent réciproquement. Ce dernier point de vue est celui de la science : mais il s'en faut bien que ce fût celui de la magie. On ne conçoit même pas que l'ordre de la nature aît pu être, pour le primitif, une simple succession de choses qui auraient été regardées comme de purs phénomènes procédant les uns des autres. On y doit supposer la notion, aussi vague qu'on voudra, d'une force; c'est cette force que le magicien prétend conduire. Et dans l'enfance de l'esprit humain, cette force n'était sans doute ni personnelle ni impersonnelle, selon la rigueur de ces termes, et elle était plus ou moins l'un et l'autre, en ce sens, qu'elle n'était pas censée purement mécanique ni purement spirituelle. L'homme ne pouvait personnifier cette force que dans la mesure où il avait lui-même conscience de sa propre personnalité ; d'autre part, il semble qu'on doive se le représenter incapable de concevoir une force autrement que douée d'une certaine initiative plus ou moins consciente, analogue à celle dont lui-même se sentait pourvu.

On n'a pas le droit de se figurer la magie primitive comme aussi dégagée de l'animisme que l'ont été certaines parties de la magie dans les temps historiques, où le magicien opère d'après les deux

principes signalés par M. Frazer : le semblable produit le semblable ; l'action par l'effet du contact s'exerce encore après que le contact est matériellement rompu. Car la magie qui nous est connue opère encore avec d'autres éléments; elle met en mouvement, sans scrupule, les esprits, même les dieux, les choses sacrées. Assurément, il y a parmi ces pratiques des emprunts faits, au cours des temps, par la magie à la religion; mais on n'a pas prouvé que toute cette partie de la magie, partie fort considérable dans la pratique, soit une superfétation contradictoire à la raison fondamentale de la magie, qui exclurait les agents personnels.

La vérité doit être que l'homme primitif n'avait pas la notion précise de lois absolues, pas plus que celle d'êtres à la fois conscients et indépendants de la nature ambiante. Mais comme il avait lui-même l'instinct d'imitation et qu'il en avait aussi, dans une certaine mesure, la faculté, il s'est imaginé, sans autre effort de réflexion, qu'il pouvait faire faire à la nature ce qu'il faisait lui-même; au lieu d'imiter, se faire imiter par elle et par tout ce qui était en elle. L'idée de l'influence par contact n'est pas davantage une réflexion pure, sans mélange d'imagination ou de sentiment. C'est ou ce dut être d'abord moins une

idée acquise par le travail de l'esprit que l'impression habituelle résultant de la tendance qu'a naturellement l'homme, surtout l'homme inculte, à projeter, pour ainsi dire, sa personnalité sur tout ce qui est de lui, ce qui tient à lui, ce qui lui appartient, ce qui procède de lui, et à maintenir par l'imagination ce rapport après que la contiguïté physique a cessé. Les cheveux du sauvage, c'est lui-même ; ses armes aussi, comme les jouets de l'enfant lui semblent une partie de son être. Ainsi croit-on pouvoir atteindre un individu par le moyen de ce qui a été de lui ou à lui. Tout cela, imitation et sympathie, se tient et se mêle dans la pratique. Rien de tout cela n'est science, même rudimentaire, si ce n'est dans la mesure où tout exercice de l'intelligence est un commencement de science. C'est la perception confuse de la réalité, à travers un brouillard d'illusion.

A quoi il faut ajouter que ces notions vagues ne prennent consistance dans la vie réelle et pratique que par l'existence en commun, par une sorte d'accord social qui en détermine les formes coutumières et les applications. C'est cette détermination sociale des idées et des recettes usuelles qui les fait durables, et c'est en vertu de la tradition sociale qu'elles sont devenues magie ou religion.

Car, si la magie pure, conçue par M. Frazer comme logiquement et historiquement antérieure à la religion, n'a pas dû exister, la religion pure n'a pas existé davantage avant la magie. Mais antérieurement à la magie et la religion, qui se conditionnent l'une l'autre, comme l'ont très bien vu MM. Hubert et Mauss, nous pouvons conjecturer un état social très imparfait où magie et religion sont encore confondues dans quelque chose qui n'est, à proprement parler, ni la magie ni la religion, et qui tient la place de l'une et de l'autre. Tel est à peu près l'état des tribus australiennes que M. Frazer considère comme le type des sociétés primitives où la magie régnait seule avant la naissance des religions. Pour M. Frazer, « toutes les cérémonies des Australiens, la plupart des rites d'initiation, en raison des rites sympathiques qu'elles enveloppent, sont magiques. Or, en fait, les rites des clans des Aruntas... les rites tribaux de l'initiation, ont précisément l'importance, la gravité, la sainteté qu'évoque le mot de religion. Les espèces et les ancêtres totémiques, présents au cours de ces rites, sont bien de ces puissances respectées ou craintes dont l'intervention est, pour M. Frazer lui-même, le signe de l'acte religieux. Elles sont même invoquées au cours de la

cérémonie[1]. » Et les rites sympathiques se rencontrent dans les religions comme dans la magie ; ils ne sont pas spécifiquement caractéristiques de cette dernière. Ce qui a fait naître, on peut dire simultanément, quoique ce n'ait pu être d'un seul coup, la religion et la magie, est la différenciation qui s'est produite dans la confusion primitive, par l'effet du développement social, intellectuel et moral, des premiers groupes humains.

Il n'est ni possible ni opportun d'esquisser ici un aperçu de ce développement hypothétique. Notons seulement que la distinction de la magie et de la religion, la sélection de leurs pratiques respectives, leur opposition grandissante tournent autour d'un principe social : la religion est un culte officiel et public ; la magie est une espèce de rituel privé, souvent mal vu et même prohibé. L'on est donc autorisé à conjecturer que ce sont les progrès mêmes de l'organisation sociale, le sentiment plus vivant de l'intérêt commun, la conscience plus forte de ce qu'on peut appeler la personnalité sociale, conscience qui n'a pas grandi sans un certain affermissement de la conscience personnelle dans

1. Hubert et Mauss, *Année sociologique* VII, 17.

les individus, et la personnification des puissances invisibles, reflet des personnalités individuelles et de la personnalité sociale, qui ont opéré une réglementation et un choix des anciennes pratiques, pour adapter celles-ci aux exigences et aux aspirations nouvelles des sociétés. L'idée d'obligation morale et de devoir social se fait ainsi jour, mais enveloppée de ce nuage prestigieux qui vient de l'invisible au-delà et qui se définit dans le sacré : c'est la religion. En dehors de ce système qui devient loi, restent les anciennes pratiques qui ne sont pas devenues religieuses et qui manquent par la même de s'élever à la hauteur de la religion, qui ne sont pas censées servir les intérêts publics. Elles n'en demeurent pas moins investies de leur autorité traditionnelle ; on continue de les croire efficaces, et on les utilise dans des intérêts privés. Dès que, pour le service de ces intérêts, de passions individuelles, elles vont contre l'ordre et le droit sanctionné par la religion, elles deviennent illicites, sont rejetées comme telles et poursuivies ; c'est la magie condamnée, une espèce de caricature de la religion, que celle-ci ne pourra manquer de traiter en ennemie.

Dans ces conditions, il est aisé de vérifier si

jamais la religion a pu devoir à la magie un « idéal de société bonne et de conscience satisfaite ». Même dans l'hypothèse de M. Frazer, si la magie avait partout précédé historiquement la religion, ce n'est pas durant la période qu'on pourrait appeler l'âge magique de son histoire que l'humanité aurait acquis la notion de la justice et la conscience de l'obligation morale ; elle n'aurait connu alors que l'action du semblable sur le semblable et la continuité physique de la sympathie. Par conséquent ce serait dans la période suivante, dans l'âge religieux de l'humanité, que celle-ci se serait peu à peu construit un idéal moral. Selon les vues que nous venons d'émettre, la magie, comme telle, n'est ni logiquement ni historiquement antérieure à la religion ; mais magie et religion se distinguent et se séparent, tendent à devenir ennemies par le seul fait que la religion s'autorise d'un principe d'obligation que la magie ne reconnaît pas. C'est de la conscience sociale religieusement informée que se dégageront avec le temps les idées du devoir, de juste et d'injuste. De la conscience individuelle en tant qu'adonnée à la magie rien ne peut sortir que la recherche de l'intérêt personnel. Cette recherche et cette préoccupation

pourront un jour contribuer à la définition, à la revendication et à la défense du droit de l'individu contre l'extension abusive de ce que la religion prétendra être le devoir social. Mais il est bien clair que la magie, par elle-même et en tant que magie, n'a pas créé la moralité dans le monde, et qu'elle n'a même pu être qu'un obstacle à son progrès. Représentait-elle alors une science embryonnaire, suprême ressource de l'humanité dans la banqueroute future des religions ? C'est ce que nous allons maintenant examiner.

III

D'après ce que nous venons de voir, la magie n'avait rien d'une science ni d'un art. « Dans un art ou dans une science, écrivent MM. Hubert et Mauss[1] les principes et les moyens d'action sont élaborés collectivement et transmis par tradition. C'est à ce titre que les arts et les sciences sont bien des phénomènes collectifs. De plus, l'art ou la science satisfont à des besoins qui sont communs. Mais, les

1. *Année sociologique*, VII, 88.

éléments donnés, l'individu vole de ses propres ailes. Sa logique individuelle lui suffit pour passer d'un élément à l'autre, et de là à l'application. Il est libre; il peut même remonter théoriquement jusqu'au point de départ de sa technique ou de sa science, la justifier ou la rectifier, à chaque pas, à ses risques et périls... Les sciences et les techniques,... tout en étant des fonctions sociales,... n'ont pour promoteurs que des individus. Mais il nous est difficile d'assimiler la magie aux sciences et aux arts, puisque nous avons pu la décrire sans jamais y constater une pareille activité créatrice ou critique des individus. » La magie est donc une tradition, d'origine sociale, exploitée par des individus pour des intérêts individuels. Elle n'est ni science ni art, en tant que science et art supposent une appropriation individuelle du donné traditionnel, et une initiative personnelle dans l'usage, l'application et le perfectionnement de cette science et de cet art. Ainsi la science n'a pu sortir de la magie, — et les sciences de la nature en procèdent pourtant d'une certaine manière, — qu'en y introduisant un élément nouveau, qui n'était pas contenu dans son principe, à savoir la critique de la tradition, l'initiative individuelle.

C'est pourquoi la magie, dans les temps historiques, n'a jamais été ni une science ni un art proprement dits. Elle le fut moins encore dans les temps préhistoriques. Comment donc a-t-elle pu passer pour mère de la science ? Ne lui ferait-on pas trop d'honneur en l'appelant ainsi, et ne serait-elle pas mère de la science en ce sens seulement que l'intervention d'un principe étranger aurait opéré une différenciation dans les œuvres de la magie, élevant les unes au-dessus de leur niveau ancien pour en faire quelque chose de progressif, la science, et laissant les autres à leur degré inférieur où elles continuent de constituer la magie, tout comme l'apparition de l'idée morale dans le chaos primitif où magie et religion se confondaient a fait naître la religion et constitué du même coup la magie en dehors d'elle ? Si tel est le rapport de la magie et de la science, l'origine de leur distinction ne doit pas être difficile à découvrir. La science existe le jour où le magicien fait consciemment des expériences, au lieu d'appliquer mécaniquement les recettes et les formules traditionnelles. Alors le magicien cesse d'être magicien, et il devient savant ou bien il est en voie de le devenir, il est sur le chemin de la science.

Bien des influences extérieures ont contribué à ce résultat. Mais les conditions mêmes dans lesquelles s'exerçait la magie ont dû y aider plus que tout le reste. Le magicien opère dans le secret, seul, en dehors de tout contrôle officiel. Il était donc relativement libre à l'égard de l'autorité sociale actuelle, la seule qui impose des contraintes réelles, et il n'avait à compter qu'avec sa tradition, la tradition magique, dont il avait toujours la faculté de s'émanciper. La situation du magicien à l'égard de la tradition magique ressemblait assez à celle des protestants à l'égard de l'Écriture sainte. Tradition et Écriture étaient des autorités mortes dont on pouvait s'écarter dans la mesure où l'on constatait leur insuffisance. La liberté n'est pas la même à l'égard d'une institution vivante.

Mais il y a science et science. Tant s'en faut que toute la culture scientifique des temps modernes ait des attaches originelles avec la magie. Les sciences de la nature peuvent, dans une certaine mesure, en procéder, et c'est ce qu'on entend assez souvent, peut-être un peu abusivement, sous la dénomination générale de science. Les sciences de l'humanité n'en viennent pas : je veux dire l'histoire dans l'immensité de ses domaines variés ; la philoso-

phie, avec ses analyses de la connaissance et de la pensée; les sciences psychologiques, les sciences morales, les sciences sociales, dans leur développement récent encore et qui est bien loin de se ralentir. Ces sciences ne sont pas moins expérimentales à leur façon que les sciences physiques et naturelles, et ce serait en méconnaître singulièrement l'importance que de réserver à ces dernières la qualité de science. Or ces sciences procèdent plus ou moins de la religion, comme les autres procèdent de la magie, et par une voie analogue, c'est-à-dire par une sorte d'émancipation graduellement effectuée à l'égard de la tradition religieuse. Tout ce que la religion prétendait expliquer dans le passé, tout ce qu'elle prétendait régler dans le présent, les croyances qu'elle voulait imposer, le régime de vie individuelle, domestique et sociale qu'elle voulait prescrire, elle-même a instruit les hommes à le discuter, parce qu'elle avait été obligée de le justifier.

La théologie du moyen-âge embrassait en un seul corps toutes les disciplines, sauf celles des sciences naturelles, qui relevaient alors plutôt de l'alchimie, presque de la magie, et qui étaient plus ou moins suspectes, étant en dehors de ce qui passait en ce

temps-là pour la vérité scientifique et pour la vérité religieuse. La théologie succomba sous son propre fardeau. Elle ne voulait être qu'une science d'autorité, c'est-à-dire qu'elle n'était pas une science; mais encore fallait-il qu'elle usât de la raison pour se saisir elle-même. Les hérésies préludaient à l'émancipation de l'esprit. Pendant longtemps la tradition triompha. Ce fut l'hérésie protestante qui, dans notre Occident, lui porta un coup mortel. On n'avait voulu que secouer le joug de la tradition incarnée dans l'institution romaine, en retenant le témoignage du livre sacré ; mais, le branle une fois donné, le livre se trouva être une fragile barrière. Tous les problèmes que la religion pensait résoudre au moyen de principes révélés tombèrent successivement dans le domaine de la libre discussion. Les sciences naturelles, qui avaient fait jusque-là leur chemin dans l'ombre, purent se développer en plein jour, se faire reconnaître la qualité de science, que l'on n'avait pas songé à leur attribuer, et se l'approprier si bien qu'elles voudraient presque maintenant la confisquer à leur profit.

C'est cette science moderne, dans toute l'ampleur de son développement, qui serait chargée désormais d'apporter aux hommes la réalisation de l'idéal

que la religion leur avait proposé. Il est clair que la science, pas plus que la religion, n'a pu tenir de la magie un idéal que celle-ci n'a jamais connu. Si donc la science y prétend aujourd'hui, ce ne peut être en tant qu'elle l'a hérité de la magie, mais en tant qu'elle l'a emprunté à la tradition religieuse et qu'elle conteste à celle-ci la faculté de l'accomplir, en revendiquant cette faculté pour elle-même, et pour elle seule. Au fond, cette prétention d'une certaine science, — car il ne semble pas que ce soit à l'heure présente l'objet suprême de la science, reconnu comme tel par tous les savants, — cette prétention revient à soutenir que la religion s'est montrée inférieure à la tâche qu'elle s'était assignée. Il appartiendrait à la science de faire régner l'ordre, la justice, le bonheur dans la société, en élevant les individus à la hauteur morale qui est la condition de ces avantages.

Entendre ainsi la science est en faire une religion. Aussi bien a-t-on parlé déjà d'une religion de la science. Cependant le progrès marche plutôt dans le sens de la division du travail que dans celui d'une confusion de choses qu'on avait cru devoir proclamer distinctes. Nous dirons tout à l'heure comment la religion semble avoir eu son unique rai-

son d'être dans ce qu'on voudrait maintenant reprendre comme apanage de la science. D'autre part, il semble évident que la science a un autre objet que le bien, à savoir le vrai ; et si l'être, le vrai et le bien ne font qu'un au point de vue de la métaphysique transcendante, il n'en va pas de même dans la pratique de la vie, où force nous est de les distinguer pour y entendre quelque chose et pour en jouir un tant soit peu. La science est connaissance ; la morale individuelle et sociale est sentiment et action. Donc la science peut être la condition d'une haute morale ; elle n'est pas elle-même cette morale en tant que celle-ci est une réalité vivante et féconde. Tout au plus peut-elle en être la théorie. S'il n'y a qu'un pas de la théorie à la pratique, ce pas est souvent difficile à franchir. Pour agir, dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, il faut une force ; et la science n'est qu'une lumière.

La connaissance qui ne se double pas d'un sentiment est sans caractère moral. Or l'objet propre et direct de la science n'est pas de produire des sentiments ; c'est de vérifier des faits, de réaliser des expériences, de rechercher des lois. Rien de tout cela n'est en soi moral ou immoral. Cela peut éclairer, régler l'action ; cela n'en crée pas le res-

sort. La vie morale, au moins selon le type des siècles passés, consistait sans doute dans la connaissance de règles que l'on croyait être la garantie du bonheur des individus et des sociétés, parce qu'elles étaient l'expression même de la volonté de Dieu, créateur du monde et de l'humanité ; mais elle était censée puiser sa force dans des sentiments que la religion inspirait et dans des secours que la religion procurait. Gardons-nous de penser que tout cela était illusion, et que l'homme n'était moralement que ce que ses connaissances limitées lui permettaient d'être. La valeur morale d'un Vincent de Paul était tout à fait disproportionnée à son instruction. Ce cas n'est pas exceptionnel. Il est bon à citer comme symbole tout à fait représentatif de la moralité religieuse, de l'ancienne moralité, qui pourra être encore, pendant longtemps et dans une large mesure, celle de l'avenir.

Cette moralité, nul ne l'ignore ou ne devrait l'ignorer, ne se fonde pas uniquement sur la connaissance de ce qu'on entend d'ordinaire par morale chrétienne, mais encore, et même principalement, sur les impressions profondes que les éducateurs s'efforcent de produire par les exemples vivants du Christ et des types secondaires de la sain

teté. On peut dire ces exemples vivants, parce que, abstraction faite de leur valeur historique, la foi de l'Église les rend vivants pour les personnes qu'elle instruit. Des impressions non moins profondes résultent de la fréquentation des sacrements. Les siècles ont formé dans les Églises chrétiennes une sorte de pédagogie traditionnelle dont l'efficacité ne peut être contestée que par ceux qui n'y ont jamais participé. Ce que l'Église appelle grâce de Dieu et moyen de grâce n'est pas un vain mot. Il y avait, il y a encore en toutes ces choses une puissance mystérieuse qui soulève les âmes et les rend capables d'extraordinaires sacrifices pour ce qu'elles croient être le devoir, et non seulement le devoir strict, mais la perfection du devoir, le bien absolu.

La foi religieuse entretient devant les yeux du croyant un idéal qui pour l'incrédule est un mirage, mais qui ne laisse pas de posséder une grande force attractive. La pratique de la religion enserre l'homme dans un réseau d'observances que les gens du dehors, détachés de tout culte ou adeptes d'un autre culte, peuvent trouver insignifiantes ou même répugnantes, et qui n'en sont pas moins des influences par lesquelles le croyant est porté vers cet idéal. On expliquera ces influences comme on voudra :

par l'auto-suggestion, ce qui n'explique rien, vu qu'il faudrait savoir pourquoi le fidèle s'impose la suggestion dont il s'agit; par la suggestion du milieu, ce qui est plus acceptable, puisque, dans la réalité, c'est la société religieuse qui garde cet idéal et ces pratiques en forme vivante et agissante, qui y initie chacun de ses membres et se perpétue ainsi elle-même; enfin, — et c'est là surtout le point à retenir, — par le besoin qu'a l'individu de cette initiation, de cette information sociale, pour se développer lui-même, pour vivre et pour agir dans la société à laquelle il appartient. Tous ces éléments de la vie religieuse ne sont pas affaire de simple connaissance ni d'expérience matérielle; et c'est leur ensemble qui constitue la vie morale de l'homme religieux, disons du chrétien, puisque c'est lui surtout que nous avons en vue.

Dans ces conditions, est-il bien sûr que la science possède en elle-même toutes les ressources indispensables pour procurer à l'individu et à la société une vie morale complète? Ne faudrait-il pas qu'elle fût elle-même l'expression de cette vie, et que son rôle social fût précisément de la transmettre? Or il paraît certain que la science n'est pas cela, et que sa fonction sociale est autre. La société vit morale-

ment d'un idéal que la science peut influencer, puisqu'elle le contrôle et le modifie dans une certaine mesure, mais qu'elle n'a pas créé. Ce n'est pas elle non plus qui produit les sentiments et les lois par lesquels subsistent la famille et les autres groupements sociaux. Tout cela existait avant elle et subsiste en grande partie en dehors d'elle. Si elle entreprenait de se soumettre toutes ces choses et de les régler d'après des lois fixées par elle, il n'est pas douteux qu'elle rencontrerait des difficultés pratiques insurmontables. Et l'expérience fût-elle possible, il n'est aucunement prouvé qu'elle donnerait de bons résultats, parce que la science est toujours plus étroite que la vie, et que celle-ci pourrait se trouver fort mal à l'aise dans les cadres artificiels qu'on voudrait lui imposer.

Ce que la science ferait, ce qu'elle pourrait faire, ce qu'elle commence de faire vraiment, c'est une critique de l'ancien idéal, pour en écarter les éléments qui apparaissent chimériques et qui deviennent par le fait même inefficaces; c'est une critique de la morale traditionnelle, pour en corriger les prescriptions qui sont en rapport avec des conditions d'existence sociale aujourd'hui disparues; c'est une réforme partielle, mais continue et indé-

finie, de la tradition dont vivent les peuples civilisés; c'est, en définitive, le contrôle de la raison sur le mouvement spontané de l'existence. Mais ce contrôle et cette réforme, étant donné le caractère individuel de la science en tant qu'elle est progressive, n'est effectif que dans la mesure où la science réussit à pénétrer la masse. La société elle-même par tous ses organes pourvoit à son équilibre et à sa conservation; elle s'assimile la science, elle en use selon son besoin et sa capacité.

Ces considérations, tirées, ce semble, de la réalité, limitent singulièrement le rôle de la science. Elle n'a pas à créer de toutes pièces un idéal de moralité, pas plus qu'elle n'a besoin ou faculté de créer de toutes pièces une société. L'idéal existe tout acquis, comme la société; il est ce que l'ont fait les siècles écoulés, toujours imparfait et susceptible d'être perfectionné. Notre société occidentale s'est assimilé l'idéal chrétien, et l'on peut dire aussi bien qu'elle l'a constitué; il n'est pas en son pouvoir de le détruire en elle-même; elle en retiendra ce qui est compatible avec son propre développement. Pas plus que celle du passé, la vie morale de l'avenir ne sera faite d'une science purement positive des obligations sociales,

fondées sur l'intérêt commun. Cette discipline toute sèche ne constituera jamais l'idéal de société bonne et de conscience satisfaite auquel aspire l'humanité. Un idéal de vie morale ne peut pas être définitivement réglé comme un théorème de géométrie. Ce n'est pas la définition de ce qui est ni même de ce qui peut être actuellement obtenu. La vie morale est l'effort vers le mieux ; elle n'admet pas un programme fermé. Est-ce que les idées de justice sociale et de fraternité universelle sont des notions scientifiques ? Elles ne sont pas fondées sur une rigoureuse expérience; elles ne sont ni réalisées ni réalisables sans délai ; c'est un idéal vers lequel on tend. Cela ressemble au règne de de Dieu que promettait l'Évangile. On peut en préparer l'avènement ; mais il ne faut pas se flatter de le voir ; et il est même assez oiseux d'en prétendre fixer par avance toutes les conditions. Comme il est suffisamment établi que la science ne donne point les sentiments par lesquels l'âme humaine s'élève vers cet idéal, et pas davantage la force par laquelle on agit selon ces aspirations, la question de savoir si la science toute seule peut en faire espérer aux hommes l'accomplissement ne se pose même pas.

La question véritable, très grave, capitale pour l'avenir de nos sociétés, est celle-ci : l'ancien idéal, dont vivaient ces sociétés et dont les Églises étaient gardiennes, étant modifié et continuant à se modifier, par suite de l'évolution sociale, politique, surtout scientifique, des temps modernes, la fonction que jadis exerçaient les Églises et qu'elles exercent encore, dans une certaine mesure, comme éducatrices sociales, pourra-t-elle être exercée, non point par la science, qui n'existe pas réellement en dehors des savants, mais par ceux qui, à tous les degrés, ont charge de l'instruction publique ? Tout ce que nous pouvons dire, nous plaçant au point de vue de la philosophie religieuse, c'est que, pour que ce transfert et cette substitution soient possibles, il faudra que les maîtres ne soient pas seulement les représentants de la science, selon le degré qu'ils occupent dans les cadres de l'enseignement national, mais les apôtres d'un idéal commun, les interprètes et les excitateurs de sentiments élevés, en rapport avec cet idéal, les pères spirituels de la jeunesse. S'ils savent organiser des foyers intenses de vie morale et tout ce qui est nécessaire pour les entretenir, alors, mais alors seulement, on pourra dire qu'il existe, en dehors

des anciennes confessions religieuses, une institution capable de les remplacer. Que cette perspective soit irréalisable, on aurait tort, ce semble, de le penser. Mais, si elle venait à se réaliser, ce n'est pas à la magie, c'est à la religion qu'aurait été dérobée la sublime fonction d'élever les âmes, de former les consciences, de régénérer les sociétés dans un esprit de justice et de fraternité.

Il nous reste à dire comment la religion s'est acquittée de ce ministère, qui était sa raison d'être, et en dehors duquel sans doute les religions particulières ne pourraient plus être maintenant que les survivances inutiles d'un grand passé.

IV

L'émancipation des sciences à l'égard de la religion et de la magie a été, nous venons de le voir, tardive et lente. Même en ce qui regarde la religion, cette émancipation s'achève seulement sous nos yeux, et l'on ne peut pas dire encore qu'elle soit absolument acquise dans tout le domaine de la

pensée scientifique ni pour tous les pays civilisés. Celle de la religion à l'égard de la magie a été aussi relativement tardive et lente, et l'on pourrait presque se demander si elle a été jamais réalisée tout à fait dans une religion quelconque. Rien de plus facile à comprendre après ce que nous avons dit de leur commune origine et de leur mutuel rapport.

L'on peut trouver, quand on prend la peine d'y réfléchir, que les religions les plus hautes, celles qui dédaignent le plus ouvertement les superstitions de la magie antique, dès qu'elles supposent une action particulière et directe des pratiques cultuelles sur la divinité, conçue comme un grand individu avec lequel chacun traiterait de gré à gré comme avec un semblable, ou bien en tant qu'elles prétendent régler avec précision, selon un programme tracé par elles, le sort éternel des hommes d'après l'usage qu'ils font de ces mêmes pratiques, ne laissent pas d'apparaître elles-mêmes comme des magies aux esprits qui ne sauraient plus se tenir à une telle idée de la divinité, à une telle conception du monde invisible. Magie spirituelle et morale, en comparaison de l'autre, qui était matérielle et mécanique ; mais magie tout de même, en tant que

façon irrationnelle de se gouverner à l'égard de l'univers et de son principe.

Cependant les progrès accomplis par les religions dans le passé ont été immenses : non qu'une seule religion les ait jamais réalisés par une évolution rectiligne, mais parce que des religions se sont succédé qui marquaient tour à tour une avance sur ce qui avait existé antérieurement. Pour mesurer l'étendue et la valeur des gains réalisés, il ne faut que comparer les cultes des non civilisés, ou bien ce qui se découvre à nous comme le fond le plus ancien des cultes polythéistes, égyptiens, assyriens, grecs, romains, avec l'Islam ou le christianisme. D'un côté, c'est comme le mécanisme des choses physiques appliqué à l'ordre des choses morales ; de l'autre, c'est une conception spirituelle de la vie, de sa destinée et de ses lois. Entre ces termes extrêmes de l'évolution observable pour l'historien se placent les stades intermédiaires où la confusion originelle des deux ordres, physique et moral, se débrouille à peine et très inégalement. On dirait que chaque religion porte en elle-même un germe de développement qui, favorisé par les circonstances, peut l'élever jusqu'à un certain degré au delà duquel elle ne peut monter ; alors elle ne reste

pas stationnaire, mais soit qu'elle subisse une sorte de dégénérescence et remonte plus ou moins vers les étapes qu'elle avait franchies, soit qu'elle se lézarde par le seul fait de la vétusté, de son incapacité à suivre une évolution sociale qui exigerait de nouveaux progrès, elle cède la place à un culte plus jeune qui la supplante en se l'assimilant plus ou moins.

A cet égard, l'évolution de la religion israélite, couronnée par celle du christianisme, est particulièrement instructive. Derrière la plus ancienne forme que l'histoire puisse assigner à la religion d'Israël, on entrevoit un culte de sauvages où domine la croyance aux esprits avec les rites qui y correspondent. Comme ce culte s'adresse à des êtres personnels, quand bien même la personnalité en serait encore assez vague, et comme il a, en grande partie, pour objet de les concilier, de les rendre propices à leurs adorateurs en satisfaisant leurs goûts et en influençant leurs décisions, il se présente comme un système de relations libres et obligatoires. Mais l'influence qu'on voulait exercer sur les esprits n'était pas d'ordre purement moral, puisque la façon dont on gagnait leur bienveillance était un véritable service alimentaire dont les esprits n'étaient pas censés pouvoir absolument se passer. De

plus, les pratiques qui supposent aux esprits une certaine liberté s'associaient à d'autres qui ne tenaient pas compte de cette liberté et qui voulaient régir par contrainte les êtres invisibles, forces ou esprits, ou bien la nature où s'exerçait leur activité, ce qui ne diffère pas de ce que nous appelons magie. La notion du devoir qui pouvait exister dans un tel culte se distinguait à peine de ce que l'on croyait être l'intérêt du groupe, et il se confondait tout à fait avec la coutume reçue. Toutefois cette coutume n'est pas regardée seulement comme la formule la meilleure des intérêts communs et particuliers. Elle est d'obligation, et il n'y a pas que maladresse, mais faute à y manquer. D'ailleurs, le sentiment de la responsabilité personnelle est encore bien vague et bien incertain. Car la faute existe et elle entraîne les mêmes conséquences fâcheuses lorsqu'elle est inconsciente et involontaire que lorsqu'elle est réfléchie. Mais le cas de faute volontaire est déconcertant pour la mentalité d'alors. C'est folie autant que perversité. Cette mentalité ne se rencontre pas que chez les sauvages. Dans toute société humaine, celui qui rompt volontairement avec les idées et les usages reçus est d'abord considéré comme un extravagant et un fou.

L'ancienne religion d'Israël nous montre des tribus adorant un dieu commun dont le culte retient une bonne part des pratiques antérieures qui s'adressaient aux esprits. Mais la personnalité du dieu est beaucoup plus accentuée. Cependant le dieu n'est guère qu'un grand esprit, plus puissant et aussi plus exigeant que les autres. On l'honore d'un service plus régulier, plus compliqué, mais de même genre que celui qui était rendu aux esprits. Il est censé présider au cours de la nature, le produire et en tirer profit, mais par l'intermédiaire des hommes qui lui rendent une partie des dons qu'il accorde. Il n'en est donc pas tout à fait le maître ; et il est comme un élément supérieur et prépondérant de cette nature dont font partie avec lui tous les êtres, spécialement les hommes qui lui sont subordonnés. Il a le sang, la graisse, la fumée des victimes, on pourrait dire l'esprit des oblations, dont s'alimente sa propre existence. Au moral, il est la conscience de la nation qui se forme et grandit ; il est le premier personnage de cette nation, parce qu'il la personnifie réellement tout entière dans sa volonté d'être, dans ses aspirations, dans ses coutumes et dans ses lois. Coutume d'Israël et volonté de Iahvé sont synonymes. Et cette volonté

n'est pas conçue comme arbitraire. Cette volonté est le droit, et le droit, c'est le juste. Iahvé est donc lui-même, il devient de plus en plus droit et juste, sans que l'on cherche à déterminer autrement quels sont les principes essentiels du droit et de la justice. Le dieu devient une puissance morale en même temps qu'un être transcendant. Il est vraiment l'idéal du peuple qui le sert, mais un idéal vivant et actif, que la conscience nationale projette au-dessus d'elle-même comme son génie protecteur. Il est bien la force invisible qui produit et conserve l'unité morale d'Israël.

Dans cette religion où l'élément de moralité tend à s'accuser de plus en plus, une crise se produit. Certains esprits se sont élevés à l'idée d'une puissance spirituelle qui n'a pas dans la nature mais en elle-même le principe de sa force. A cette puissance, maîtresse du monde et des hommes, les oblations rituelles ne sont d'aucun prix; elles ne peuvent être qu'un témoignage de dépendance et de reconnaissance ; mais ce témoignage même est nécessairement d'une valeur tout à fait secondaire ; et cette valeur est nulle quand l'hommage vient de gens qui ne satisfont pas de tout point aux exigences morales de la divinité. Or celle-ci n'a plus que des

exigences morales. Les progrès de la civilisation matérielle ont dérangé l'ancienne économie des rapports sociaux à l'avantage d'une classe oppressive, au détriment d'une classe opprimée. Au lieu de considérer le nouvel ordre de choses comme l'expression de la volonté divine, et de prêcher la résignation aux faibles, les prophètes s'attaquent aux forts et dénoncent le règne de l'injustice. Iahvé veut pour tous une part des biens de ce monde et de la félicité sous le soleil.

Ainsi l'idéal se déplace et s'élargit. L'on dirait que la religion va cesser d'être un culte, un ensemble d'opérations censées efficaces sur le monde invisible, et devenir un programme d'humanité, l'organisation de la fraternité universelle. Mais les temps n'étaient pas mûrs encore. C'était pour Israël que les prophètes faisaient ces rêves, et ils avaient à peine égard au genre humain. Devenu dieu de l'univers, Iahvé ne songeait toujours qu'à son peuple. De cet admirable élan vers un idéal religieux de justice absolue il ne sortit d'abord qu'un compromis singulier avec l'ancienne religion du peuple israélite : son service cultuel, procédant de l'animisme primitif et du culte des esprits, fut organisé et interprété en hommage à Iahvé, dieu de l'uni-

vers, connu seulement en Israël. C'était à peu près comme si l'on eût enfermé l'idéal prophétique dans le vieux coffre en bois d'acacia où résidait jadis la majesté de Iahvé Sebaoth. Les surprises de l'histoire pouvaient seules faire qu'il en sortît un jour. Car la Loi marquait précisément pour la religion juive ce cran d'arrêt qui fixe les religions dans un état qu'elles ne sauraient dépasser, et qu'elles paraissent même ne pouvoir changer sans cesser d'être.

L'idéal des prophètes était resté dans le peuple juif comme un ferment d'agitation qui se mêlait aux aspirations nationales et pouvait devenir un principe de folie dangereuse. C'est en effet ainsi que se perdit la nation juive, quand elle conçut le projet insensé de se soustraire à la domination romaine. Mais, quelque quarante ans auparavant, le procurateur de Judée, Ponce Pilate, avait fait crucifier un prédicateur galiléen qui reprenait en toute simplicité l'idée prophétique : Dieu va venir, car le monde a péché ; qu'on se repente, il pardonnera, et l'on aura part à son règne au lieu d'être enveloppé dans le châtiment. De ce règne Jésus de Nazareth aurait été l'ordonnateur : c'est pourquoi il avait été crucifié, comme prétendu roi des Juifs. Mais sa parole ardente avait recruté quelques disciples, qui

croyaient comme lui à la bonté du Père céleste et au prochain avénement de la justice. Leur foi ne fut qu'un moment déconcertée par la disparition de leur Maître. Bientôt après on les vit prêcher eux-mêmes ce que Jésus avait enseigné, annonçant de plus que Jésus de Nazareth était bien le Christ attendu par Israël, qu'il avait triomphé de la mort et qu'il reviendrait incessamment présider au royaume divin. C'était le germe du christianisme ; ce n'était pas encore une religion distincte du judaïsme, auquel Jésus et ses apôtres croyaient toujours appartenir. Mais la masse des Juifs rejette le message des apôtres, comme elle a rejeté celui de Jésus. Force est aux fidèles du Christ de s'organiser en communautés distinctes. La persécution les répand en Palestine et hors de Palestine ; ils gagnent des adhérents parmi les païens, surtout parmi ceux qui inclinaient vers le judaïsme et qui ne voulaient pas en embrasser toutes les observances. Un mystique de génie se trouve pour proclamer que la foi en Jésus est la seule condition indispensable pour être admis au règne de Dieu ; que le monde n'est pas tenu de se faire juif et que même il ne le doit pas. Le même Paul de Tarse introduit dans les pratiques déjà reçues parmi les premiers croyants,

— le bain d'initiation, qui est devenu le baptême, et le repas de communauté, qui est devenu l'eucharistie, — un sens plus spécifiquement chrétien, en en faisant les symboles effectifs, les sacrements de l'union des fidèles entre eux et avec le Christ toujours vivant. Le christianisme est désormais fondé. Quoi qu'on ait pu dire à ce sujet, et quelles que soient leurs divergences, les principales communautés chrétiennes subsistent encore sur les bases que Jésus et Paul leur ont données : l'espérance du règne de justice, l'idéal de fraternité universelle, la foi mystique au Christ vivant dans l'Eglise.

Ici nous sommes loin de l'animisme primitif, même des dieux qui aspirent la fumée du sacrifice. En reprenant la religion morale des prophètes, Jésus, qui n'a jamais songé à évangéliser les païens, se trouvait formuler un principe religieux qui n'excluait personne du salut promis à Israël. Paul avait tiré les conséquences de ce principe. Une religion existait qui s'adressait à tous les hommes sans distinction de race ni de condition, et qui les invitait à se considérer tous comme les enfants du même Père céleste, le Dieu bon qui pardonne le péché à qui se repent. Et le péché, du moins pour Jésus, comme pour les prophètes, c'était avant tout l'injus-

tice, le tort fait au prochain. Le développement du système sacramentel et le culte des saints, dans les Églises orientales et dans l'Église catholique romaine, ont rapproché le christianisme des anciennes religions et l'ont ainsi rendu plus acceptable aux masses populaires. Mais ce ne fut pas au prix d'une altération essentielle de son principe; car on ne peut pas dire que l'anthropomorphisme du Dieu père soit grandement compromis par l'addition d'intercesseurs célestes, ni que les rites qui sont venus se joindre à ceux de l'initiation et de la communion chrétiennes soient d'un ordre inférieur à ceux-ci. Le travail doctrinal qui s'est effectué sur les données primitives, et d'où est sorti le dogme chrétien, n'avait pas d'autre but que d'adapter les croyances évangéliques à la science de l'antiquité. Ce doit être la plus vaine des espérances que de se persuader qu'on pourrait rendre au christianisme sa vigueur première en le ramenant à la simplicité de la conception évangélique. Cette conception ne correspond pas mieux à la mentalité de nos contemporains, j'entends celle qui résulte du mouvement scientifique et qui chaque jour gagne du terrain, que les dogmes de Nicée, d'Éphèse, de Chalcédoine, et la théologie du moyen âge latin.

Ce qui est vraiment grand et admirable dans le christianisme, c'est la notion de l'humanité qui s'est dégagée de l'Évangile, sans qu'on en ait d'ailleurs pratiquement déduit toutes les conséquences ; et cette notion, il faut bien le remarquer, était un fruit de la religion ; elle ne tenait à aucune idée scientifique, mais seulement à la paternité universelle de Dieu. C'est aussi, et dans le rapport le plus étroit avec cette première notion, le devoir de charité, qui est, à le bien entendre, le principe de la solidarité, l'obligation du dévouement réciproque de tous à chacun et de chacun à tous. Cette notion était religieuse aussi bien que la première : on proposait comme modèle à cette charité des hommes la charité de Dieu, qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants. Un troisième principe, résultant des précédents, est la reconnaissance à chacun d'un droit associé au devoir, le droit à la vie, le droit à la justice, le droit au bonheur ; et cette reconnaissance était fondée sur ce que chacun existe pour Dieu, qui veut à tous le même bien. Voilà, non pas le programme que nos ancêtres ont réalisé, mais l'idéal qui les a ravis. Il n'y a pas lieu de s'en étonner. Ce qui serait plutôt surprenant, c'est que nombre d'entre nous aient commencé de s'en dé-

prendre et se détournent de plus en plus d'une religion si haute.

Ils en sont détournés par le cran d'arrêt. Un moment vient où l'évolution normale de l'idéal religieux se trouve comprimée par les formes réelles et traditionnelles de la religion ; où l'institution religieuse ne se maintient immuable qu'aux dépens de cet idéal ; où les exigences de l'une sont en contradiction avec les aspirations de l'autre. Une lutte ainsi devient inévitable, dont le progrès humain est l'enjeu. La tradition religieuse entend maintenir des formes de pensée ou de vie sociale, des règles d'action, qu'une expérience plus éclairée semble condamner. Elle entend que des hommes aient tenu de Dieu même la formule absolue de la vérité et du devoir, et que les autres hommes aient simplement à la recevoir et à se l'approprier toute faite. Or, ce qui nous devient inconcevable, ce qui nous est indémontré, ce que nous croyons voir indémontrable, est précisément cette personnification de l'idéal en un esprit transcendant qui se serait fait une fois pour toutes l'instituteur de l'homme, en ne lui laissant plus rien à découvrir dans le champ de sa destinée. Ce qui nous apparaît est que la vérité se fait jour peu à peu dans l'humanité ; qu'elle n'est

pas offerte, mais qu'elle s'acquiert; que la société des hommes n'a pas de maîtres institués d'en haut, mais qu'elle-même produit ses vrais maîtres, d'en bas; qu'un idéal est nécessaire pour soutenir l'effort d'où résulte le progrès, mais que cet idéal se perd lui-même dès qu'on cesse de le considérer comme perfectible et qu'on prétend l'avoir définitivement réalisé dans une institution donnée.

Il n'y a pas lieu d'entrer en des précisions plus grandes sur ce sujet délicat. L'actualité n'est pas de notre domaine, l'avenir encore moins. L'histoire seule est à nous. Interrogée sur le rapport de la magie, de la science et de la religion, pour ce qui regarde l'idéal moral des sociétés humaines, l'histoire nous répond que cet idéal est complètement étranger à la magie, et que la magie n'a pu le transmettre ni à la religion ni à la science. Cet idéal est ce qui a fait la religion, ce qui l'a élevée au-dessus de la magie, ce qui a été son unique fonction, sa seule utilité, son incomparable service. Dans la mesure où la science veut promouvoir cet idéal, elle vise au but que la religion pensait atteindre. On a vu à quelles conditions cette prétention pourrait être légitime et salutaire. On sait bien aussi quelles circonstances l'ont suscitée et rendue

presque indispensable. La religion, si l'on entend par ce mot la poursuite de l'idéal, l'effort vers le mieux, vers plus de vérité, plus de justice, plus de bonheur, durera sans doute autant que l'humanité. Il n'en est pas de même des religions particulières, qui en viennent presque fatalement à s'imposer comme la réalisation définitive de cet idéal, et, si l'on peut ainsi parler, à immobiliser Dieu. L'occasion peut se rencontrer où, pour sauver l'âme de la religion, il faut la dégager des entraves dont elle-même s'est chargée.

Ne nous plaignons pas trop de vivre à l'un de ces tournants de l'histoire qui sont pour les sociétés comme une crise de croissance. Nous travaillerons avec plus d'ardeur et peut-être de succès à l'accomplissement du règne de vérité et de justice, si nous sommes assurés qu'il est encore à venir, et que le passé, tout comme nous, n'en a jamais connu que la promesse.

« Jésus ou Christ ? [1] »

En parcourant le volume supplémentaire qu'a publié le *Hibbert Journal*, à la fin de 1909, sous le titre : *Jésus ou Christ ?* [2], l'on se rappelle malgré soi le débordement de spéculations théologiques auxquelles est resté attaché dans l'histoire le nom de *gnose*. Le livre pourtant doit son origine à la question posée par un antignostique, le Rév. R. Roberts, qui, dans un article que la Revue a inséré en janvier 1909, a demandé si le Jésus de l'histoire n'était pas incompatible avec le Christ de la théologie, et si la sincérité ne faisait pas maintenant aux prédicateurs ou écrivains chrétiens un devoir de refuser à l'homme Jésus tous les traits amassés dans l'idéal christologique. Conçue en ces termes, l'interrogation ne pouvait guère manquer

1. Article publié dans le *Hibbert Journal*, avril 1910.
2. *Jesus or Christ ?* Londres, 1909.

de provoquer en manière de réponse toute une série de christologies nouvelles, avec des apologies de l'ancienne, et un petit nombre seulement d'observations inspirées par la seule philosophie de l'histoire des religions.

Est-il à propos de revenir, après les théologiens distingués qui y ont répondu, sur le problème soulevé par le Rév. Roberts? Peut-être, mais à condition de ne vouloir pas y apporter une solution de plus. Ce problème serait à examiner d'un point de vue général, historique, psychologique et philosophique, purement humain, en dehors de toute préoccupation théologique et polémique. Mais il ne semble pas que le sujet ainsi entendu comporte de longues réflexions.

I

Il serait presque permis de dire que la question n'était pas à poser. Tous ceux qui demeurent attachés au dogme élaboré dans les premiers siècles chrétiens; qui ont pu s'initier à la critique des

Évangiles sans s'apercevoir que ce dogme n'est pas la simple expression de ce que Jésus lui-même pensait être, et de ce qu'il a regardé comme sa mission providentielle ; qui se refusent à y reconnaître une interprétation, progressivement construite, de la tradition primitive et des sentiments de la foi, au moyen d'éléments pris des religions et des sagesses antiques de l'Orient et de la Grèce ; ceux-là sans doute n'éprouvent aucune difficulté à identifier Jésus au Christ, le crucifié du Calvaire au Verbe Fils de Dieu, créateur et sauveur. Pareillement, ceux qui tiennent au christianisme par le fond de leur âme, tout en ayant abandonné la lettre des croyances traditionnelles ; qui s'ingénient, de la meilleure foi du monde, à identifier ce qu'ils iugent être l'essence de la religion avec ce qu'ils veulent regarder comme l'essence de l'Évangile, ceux-là aussi viendront toujours à bout de se représenter Jésus comme ayant réalisé leur propre idéal ; pas plus que les premiers ils ne trouveront de contradiction véritable entre le Jésus de l'histoire et leur Christ.

Rien de plus inutile que de les inviter à quitter une position qui leur semble parfaitement tenable. La sommation qui leur est adressée suppose que ce

qui est évident pour son auteur doit l'être, de la même manière et au même degré, pour tous. Mais à peine a-t-on besoin d'observer qu'il n'en est rien. Comme il s'agit ici de foi, d'histoire et de philosophie, non de calculs mathématiques ni d'expériences physiques, la divergence des opinions est fatale, et nul esprit n'a le droit d'imposer aux autres son opinion personnelle comme un principe absolu qui devrait régler leur attitude religieuse.

Au lieu de soulever ce débat, il y avait donc seulement à déclarer que quiconque n'admet plus la vérité des anciennes formules christologiques ne doit pas s'en servir en parlant de Jésus. Ce point n'étant contesté par personne, le Rév. Roberts a été induit à prouver que le dogme est en désaccord avec l'histoire. Ainsi qu'on pouvait s'y attendre, ceux qui pensent que les anciennes formules sont défendables n'ont pas trouvé sa démonstration concluante; les tenants d'une christologie nouvelle ont jugé que ses arguments ne les atteignaient pas et qu'ils compromettaient seulement la métaphysique de l'incarnation.

L'orthodoxie a même pu profiter de ce que la discussion était portée sur un terrain où l'histoire rencontre la philosophie, pour opposer une fin de

non recevoir aux objections alléguées contre la divinité de Jésus. On lui disait que, s'il avait été Dieu, Jésus aurait su que les diables n'étaient pas réellement dans les possédés. Il était trop aisé de répondre que nous ignorons ce que Dieu peut connaître ou ne pas connaître quand il lui plaît de se faire homme. — Mais est-ce que l'Infini peut se limiter ainsi? — Qu'est-ce que l'Infini? aurait dit Ponce Pilate; et quelle peut être sa manière de savoir?

Dans l'idée d'un Dieu infini et personnel la même contradiction est déjà impliquée. Car si l'on attribue à Dieu la personnalité, en ajoutant que Dieu n'est pas personnel dans le même sens que l'homme, cette personnalité n'a plus de signification déterminable pour notre esprit. Infini et individu sont termes qui semblent s'exclure. Quand on essaie de combattre la divinité de Jésus-Christ, tout en s'appuyant sur la métaphysique qui sert de base au dogme du Christ-Dieu, l'on s'éloigne beaucoup moins qu'on ne croit de la tradition des siècles chrétiens.

Peut-être aussi ne s'est-on point assez souvenu qu'une certaine manière de comprendre l'histoire, comme la simple détermination de ce qui est suffisamment garanti en matière de fait, la

ramènerait à une sèche nomenclature des choses qui ont toute chance d'être arrivées. Or l'histoire ne devient science que par une sorte de reconstruction organique où la recherche des causes tient la même place que la recherche des forces dans les sciences de la nature. La définition de ces causes et de ces forces est fondée sur des expériences, mais elle implique une part d'induction et, il faut bien l'avouer, d'hypothèse. La science humaine n'existe que grâce à ces ébauches plus ou moins provisoires et toujours perfectibles. Ainsi donc, pour expliquer Jésus devant la raison, comme pour expliquer tout personnage ou tout phénomène de l'histoire, une formule sera indispensable, qui ne peut être purement historique, mais qui sera en rapport nécessaire avec la philosophie générale de chacun. La formule proposée par le Rév. Roberts ne saurait échapper à la loi commune ; elle n'est qu'une façon d'entendre et d'interpréter l'Évangile, et l'on pourrait même dire que, dans les termes où elle s'exprime, en affirmant que Jésus était *seulement* un homme, elle se charge d'un postulat énorme, car elle donne à entendre que son auteur sait pertinemment ce que c'est que Dieu.

C'est aux Évangiles critiquement analysés qu'on

doit demander ce qu'était Jésus, ce qu'il pensait être, ce qu'il a laissé ou fait croire à ses disciples qu'il était. De cet examen il résulte que le prédicateur de Nazareth ne pensait pas être le Dieu dont il annonçait et préparait le règne. Il semble également certain que Jésus s'attribuait dans ce régne à venir le premier rôle *humain*, celui de Messie ou de Christ; qu'il se considérait, en cette qualité, comme Fils de Dieu, d'une façon analogue, mais à un titre plus relevé, que les anciens rois qu'avait élus le Dieu d'Israël. Voir en Jésus le Dieu dont il se disait, dont il s'attendait à être le représentant ou le vicaire dans le prochain royaume, c'est le mettre à une hauteur que lui-même n'a pas entrevue, et où, selon toute vraisemblance, il eût refusé de se placer. Tel est, autant qu'on en peut juger, l'état de la question historique. Ce n'est plus une question d'histoire que celle de savoir si l'on peut et si l'on doit ou non regarder Jésus comme Dieu, bien que lui-même ne se soit pas regardé comme tel. Ce n'est pas davantage une question d'histoire que celle de savoir quelle valeur il convient de reconnaître au message du Christ ; pas plus que la question même de Dieu n'est un problème d'histoire. Les dieux, en effet, appartiennent

à l'histoire par leur nom et par leur culte ; mais ils ne sont pas des personnages historiques. Problème du Christ et problème de Dieu sont connexes ; et il est trop évident que la seule critique historique ne suffit pas à les poser dans toute leur ampleur ; encore moins suffit-elle à les résoudre, bien que, pour ce qui concerne la mission de Jésus, on ne doive pas traiter légèrement son témoignage.

Mais, si ces problèmes dépassent la portée de l'exégèse et de la critique historique, il ne s'ensuit pas qu'ils soient au-dessus de la raison. L'on n'a pas eu tort de soumettre au jugement du sens commun et de la philosophie le problème du Christ.

Certains théologiens parlent volontiers de deux ordres de connaissances, la connaissance religieuse et la connaissance scientifique. Cette distinction paraît fondée. Si l'on entend par connaissance scientifique celle qui est le produit d'une expérience rationnelle et d'un jugement critique, notre esprit donne l'hospitalité à une foule de notions qui ne proviennent pas de cette source, et parmi ces notions il faut compter les croyances religieuses. L'origine de celles-ci précède l'examen critique, et peut-être pourrait-on soutenir qu'elle l'exclut. C'est un héritage, une tradition, une vie

du sentiment, plutôt qu'une véritable connaissance; ou bien cette connaissance, sous des apparences très concrètes et précises, n'est qu'un pressentiment de réalités indéfinissables, invisibles, qui se traduit en symboles que la raison critique n'a point choisis.

Les croyances religieuses échapperont-elles pour cela au contrôle de la raison? Sera-t-il vrai, par exemple, que la vie intérieure de Jésus, objet de connaissance religieuse et non de connaissance scientifique, se dérobe aux prises de la critique rationnelle? Il en est ainsi chez les croyants et pour eux. Seulement, comme leur foi, après tout, se définit en termes d'intelligence, en formes de pensée; comme la vie intime du Christ ne nous est connue que par des témoignages qui ne se refusent pas plus à l'interprétation du savant qu'à celle du fidèle, ni cette vie religieuse qui était déjà une foi, ni toutes les formes de foi qui procèdent de celle-ci n'ont jamais été ni ne sont actuellement soustraites qu'à la critique de leurs possesseurs; elles ne pouvaient pas et elles ne peuvent pas être soustraites à la critique d'une raison non captivée par le sentiment qui fait le croyant. La foi est prélogique, mais elle ne saurait empêcher le sens logique de s'exercer sur les

croyances où elle s'exprime. Ce contrôle est même indispensable pour que la connaissance dite religieuse ne dégénère pas en tradition pesante ou en illuminisme extravagant.

II

Le Rév. Roberts ayant voulu opposer la personnalité historique de Jésus aux personnalités fictives du Christ dans les théologies, la plupart de ceux qui lui ont répondu se sont efforcés de montrer que l'histoire confirmait parfaitement leur manière de comprendre le Christ. La tradition a eu ses avocats, dont la position a du moins l'avantage d'être nette, si leurs arguments ne sont pas toujours victorieux.

On peut, en effet, n'être pas fort touché du dilemme : ou Jésus a été le Christ-Dieu, ou il n'y a pas de Christ. Telle peut être la vraie manière de poser la question, en supposant admises les notions traditionnelles sur Dieu, sur le péché, sur la rédemption. Mais l'argument est périlleux ; car il n'est point démontré que la partie positive de cet

énoncé représente l'unique chance de salut dont dispose l'humanité, ni que la partie négative soit l'expression d'une misère infinie à laquelle nous serions, pour toujours et sans aucune ressource, abandonnés. Les habitants de la terre ont connu jusqu'à présent des « grâces multiformes ». Leur lent progrès semble évoluer dans un cadre beaucoup plus large que celui qu'a voulu fixer la théologie des siècles passés. La notion du salut n'est pas immuable : pourquoi ses conditions le seraient-elles? Fera-t-on dépendre d'idées et de faits dont la réalité ne saurait être péremptoirement établie la possibilité pour chacun d'un relèvement moral, et celle d'une éducation progressive de l'humanité en ses diverses branches?

L'édifice de la théologie et de la démonstration chrétiennes, élaboré au cours des siècles, ne manque pas de majesté ni de régularité; il paraît solide tant qu'on n'en regarde pas les bases. Mais ce sont, par malheur, les bases qui fléchissent. Un Dieu sauveur peut être nécessaire si l'humanité est déchue : l'humanité est-elle déchue? La mort d'un Homme-Dieu serait une digne rançon du péché : qu'est-ce que le péché? qu'est-ce que l'expiation? comment la mort d'un juste parfait répare-t-elle

les fautes des coupables? que vaut la vieille idée du sacrifice expiatoire? est-ce de cette rédemption-là que l'humanité a besoin?

Il paraît bien que l'on commet un fier anachronisme et que l'on méconnaît singulièrement la mentalité qui prévaut de nos jours, lorsqu'on suppose que notre attitude intellectuelle devant certains points de croyance, par exemple, devant la résurrection de Jésus, pourrait et devrait être celle des premières générations chrétiennes. Nous n'avons pas là-dessus, dit-on, le dixième des preuves par lesquelles saint Paul convertit Denys l'Aréopagite. Mais n'avons-nous pas les Épîtres de l'Apôtre, et ne pouvons-nous pas analyser ses idées, ses préoccupations, ses raisonnements? La vérité doit être que l'argumentation dont il s'agit, si elle revivait soudain devant nous en tous ses détails, serait une terrible épreuve pour la foi de plusieurs de nos contemporains qui ont gardé la même croyance que Paul et que Denys.

Recommande-t-on vraiment à notre raison le dogme de l'incarnation du Verbe, en disant que l'homme ne pouvait se faire Dieu, mais que Dieu a bien pu se faire homme? Ne joue-t-on pas plutôt avec les concepts de l'ancienne théologie, glissant insensi-

blement de la possibilité au fait, dont la réalité demeure, au fond, inintelligible, insaisissable, indémontrable et nullement démontrée ? Avance-t-on beaucoup plus en observant que chaque vie humaine est, en quelque façon, l'incarnation d'un esprit, et que la vie de Jésus a bien pu être l'incarnation de l'Esprit suprême ? N'est-ce pas un autre jeu de pensée, où l'on spécule sur une notion vague, et où l'on paraît aussi vouloir tout doucement conclure de la possibilité à la réalité ?

On compte, il est vrai, sur le témoignage évangélique comme sur un argument positif qui inviterait à tenir pour accompli ce que d'abord on a démontré possible. Mais ce témoignage a-t-il toute la consistance, toute la certitude, toute la portée qu'on lui attribue ? Suffit-il que les évangélistes n'aient pas trouvé de contradiction entre leur foi et les faits qu'ils avaient à raconter, pour que la foi dont on parle soit au-dessus de toute contestation ? Sommes-nous si assurés que cette foi n'ait exercé aucune influence sur leur façon d'entendre et de présenter les faits ? N'est-il pas très facile, au contraire, d'établir que les évangélistes n'ont pas écrit seulement pour raconter, mais pour prouver, et que ce parti pris a singulièrement transformé la physio-

nomie des souvenirs primitifs, depuis le récit du baptême de Jésus, — pour ne rien dire des récits de l'enfance, qui ne correspondent à aucun souvenir historique, — jusqu'à ceux qui concernent la résurrection?

Il semble plutôt évident que l'historien ne distingue pas sans peine, même dans les Évangiles synoptiques, la forme et l'enchaînement des faits particuliers qui ont constitué la carrière de Jésus; et cette difficulté provient, en grande partie, des modifications, des surchargés, des additions qu'ont suggérées la foi des rédacteurs et l'intérêt de la démonstration par eux poursuivie. Quand Marc multiplie dans la bouche de Jésus les prophéties de sa passion et de sa résurrection, n'est-ce pas qu'il veut montrer à la fois que le Christ a connu d'avance, accepté et voulu sa destinée ; que cette destinée était selon la volonté de Dieu même, antérieusement manifestée dans les Écritures; que les anciens apôtres n'avaient compris ni l'importance ni la nécessité providentielle de ces faits pour le salut du monde? Néanmoins, si les prédictions de Jésus avaient été ce que dit l'évangéliste, les apôtres n'auraient pas pu se dispenser de comprendre, et la mort du Christ ne les aurait pas déconcertés.

Est-ce que le souci de marquer dans l'histoire évangélique l'accomplissement de « ce qui était écrit » n'a pas induit Matthieu à des rapprochements forcés et à des additions arbitraires ? Pourquoi Luc ramène-t-il à Jérusalem toutes les apparitions du Christ ressuscité, supprimant ainsi délibérément le départ des apôtres pour la Galilée, sinon pour donner à sa narration une forme plus probante ? Pourquoi les trois évangélistes ne semblent-ils connaître de la vie de Jésus qu'un certain nombre de miracles, sinon parce qu'ils veulent créer une perspective où la manifestation du Christ prend d'un bout à l'autre un caractère merveilleux ? Sans doute on aurait tort de dire, modifiant une formule chère au rédacteur du premier Évangile, que tout cela fut inventé pour qu'un idéal semblât réalisé. Mais l'on est moins autorisé encore à présenter les Évangiles comme la simple relation des faits advenus. Ils sont les documents et les arguments de la foi primitive.

Encore est-il que les évangélistes veulent prouver seulement la messianité de Jésus, non sa divinité. Ils sont bien loin d'égaler le Christ à Dieu ; s'ils voient en lui un être surnaturel, appartenant au monde divin par son origine et par son destin, ils le distinguent très nettement du Père céleste,

créateur et maître souverain du monde. Pour eux, Jésus de Nazareth était « un homme prophète, puissant en action et en discours », dont on avait « espéré qu'il sauverait Israël » ; il avait été « accrédité de Dieu par des miracles ». Quand il avait reçu le baptême de Jean, « Dieu l'avait oint d'Esprit saint et de puissance, et il avait passé en faisant du bien, et en guérissant, parce que Dieu était avec lui, ceux qui étaient opprimés par le diable ». Il avait subi le dernier supplice conformément à un décret de la divine Providence : en le ressuscitant « Dieu avait fait Seigneur et Christ ce Jésus » qui était mort sur la croix[1].

La distance, il est vrai, n'est pas si grande, au fond, que plusieurs le prétendent, entre cette conception un peu naïve et le dogme chrétien. L'esprit dont Jésus est censé investi est comme une influence supérieure qui domine son être et régit sa conduite[2]. Si l'on fait abstraction des mots pour ne considérer que l'idée, l'incarnation du Verbe divin en Jésus ne sera pas conçue d'une manière sensiblement différente par l'auteur du quatrième Évangile. Le Christ

1. Luc, xxiv, 19-20 ; Act. ii, 22-24, 36 ; x, 37-38.
2. Cf. Marc, i, 12 ; Matth. iv, 1 ; Luc, iv, 1, 14, 18, 21.

des Synoptiques est une personne humaine que dirige l'Esprit divin. Le Christ johannique et celui de la tradition chrétienne sont une personne divine qui se manifeste dans un homme vivant. Au point de vue réel, et pour la foi, ces deux idées sont plutôt équivalentes que dissemblables. Elles ne se seraient point amalgamées avec tant de facilité si elles n'avaient été de même nature. C'est employer un mot bien lourd que de les qualifier d'hétérogènes, à moins qu'on ne veuille signifier seulement qu'elles n'ont pas la même origine, que la seconde ne procède pas de la première et qu'elle s'y est plutôt superposée et insinuée. Mais si la foi a pu aisément passer de l'une à l'autre, l'historien ne doit pas les confondre.

Ajoutons que la raison des évangélistes ne s'est jamais arrêtée à examiner la contradiction que les faits pouvaient opposer à leur foi : c'est la foi même qui a écarté cette contradiction ; elle n'a vu dans les faits que ce qu'elle y a voulu voir, laissant tomber ou corrigeant ce qui la gênait, plaçant toutes choses dans la perspective qui lui convenait. Le quatrième Évangile a perdu presque tout contact avec la réalité de l'histoire. Dans les trois premiers, ce contact n'existe que pour les éléments fondamentaux de la

tradition synoptique, et là Jésus lui-même ne se place pas au-dessus de l'humanité : il a mission du Père afin de préparer le prochain règne de justice, et il doit aussi présider à ce règne quand il aura plu à Dieu d'en amener l'accomplissement sur la terre.

Le propre de la foi est de ne pas voir les contradictions. Elle transporte les montagnes parce qu'elle ignore les abîmes. Sa puissance éclate dans le fait initial du christianisme, la résurrection de Jésus. Rationnellement parlant, la mort ignominieuse du prédicateur galiléen aurait dû être l'effondrement complet et définitif de l'œuvre qu'il avait entreprise. Jamais depuis, le mouvement de foi qu'il avait inauguré n'a rencontré pareil danger. La soudaineté de l'événement surprit les disciples ; l'épouvante du supplice les terrassa. Mais la confiance qu'ils avaient eue dans leur Maître reprit bientôt ses droits. Ce sentiment les avait si profondément pénétrés qu'il était indéracinable. Ils ne pouvaient se déprendre du royaume attendu. Était-il possible que Dieu eût oublié son envoyé dans la mort ? Était-ce même concevable, puisque la résurrection était promise à tous les justes, dont ils avaient cru les sépulcres près de s'ouvrir ? Était-il vraiment dans la tombe, celui qui devait être le Christ ? On

sait ce que leur foi répondit ; comment ils *virent* celui qu'ils ne pouvaient supposer perdu pour eux : comment ils reconnurent que les Écritures avaient tout prédit et que le salut d'Israël était à ce prix. Le miracle que la foi réalisa en cette occasion, elle n'a pas cessé de le renouveler aussi souvent qu'elle s'est heurtée à des difficultés analogues, et d'abord quand il s'agit de *trouver* que Jésus, venu en Messie pour les Juifs, était pourtant le Sauveur de tous les hommes. La foi de Paul, en dépit de l'histoire, lui suggéra l'explication nécessaire. Et c'est la même foi qui, chaque jour, et sous nos yeux, découvre des solutions qui ne satisfont qu'elle, mais qui suffisent, au moins dans une certaine mesure, à la protéger contre des objections sans cesse renaissantes.

Que les apôtres aient vu, comme on nous le dit, la gloire de Dieu sur la face du Christ Jésus, et que ce fait-là soit aussi certain que la bataille de Zama et l'assassinat de César, on peut le soutenir. Mais les faits que l'on compare ainsi, n'étant pas de même ordre, ne sont pas vrais dans le même sens ni garantis de la même façon. Cette « gloire de Dieu sur le visage du Christ » est une formule imagée qui définit très vaguement l'impression opérée sur

les disciples par la personne de Jésus. Quand les disciples conversaient avec leur maître, ils ne pensaient pas traiter avec Dieu même. Pierre n'a pas dit à Jésus : « Tu es Dieu visible ». Il lui a dit : « Tu es le Christ[1] », c'est-à-dire l'envoyé de Dieu pour la manifestation du royaume céleste ; rien de moins, rien de plus. Certes, l'impression des disciples fut profonde ; mais comment prouver qu'elle défie toute comparaison ? N'y a-t-il pas d'autres fondateurs de religion qui ont recruté des sectateurs enthousiastes et dévoués jusqu'à la mort ? D'ailleurs, l'impression de Simon-Pierre n'était pas d'une exacte vérité, et elle comportait au moins une part d'illusion, puisque Jésus n'a pas été réellement le Christ dont parle l'apôtre, le Messie qu'Israël attendait, et que le royaume annoncé par lui n'est point venu.

III

Beaucoup pensent aujourd'hui que l'on peut garder la foi de Jésus en abandonnant la christo-

1. Marc, viii, 29.

logie de l'Église et en négligeant la croyance de Simon-Pierre. La morale de l'Évangile serait au-dessus du devoir: sentiment tout puissant, qui nous arracherait au péché en nous élevant à une vie nouvelle; idéal inséparable de la personne de Jésus, qui aurait été ainsi et qui serait encore actuellement Sauveur. Jésus, dit-on, a été le révélateur de la bonté divine et du pardon; il ne fut pas seulement un docteur de la vérité, il est mort pour elle; et si l'on ne peut pas dire qu'il ait institué une religion parfaite, du moins a-t-il posé des principes d'une valeur infinie. Dieu père, Dieu et l'âme, le péché et le pardon: voilà le noyau de l'Évangile. C'est par là que Dieu s'est révélé en Jésus, qu'il était en lui pour se réconcilier le monde. La foi a besoin de s'appuyer sur un fait, et le fait où s'appuie la foi, c'est Jésus-Christ. Ce que l'on présente parfois comme le Jésus de l'histoire n'expliquerait pas la réalité incontestable de l'expérience chrétienne. De cette expérience il résulte que Jésus a véritablement révélé Dieu, effectivement racheté l'homme du péché.

Ces conceptions sont très hautes; mais le Sauveur qu'elles nous décrivent est assez différent de Jésus pour qu'on puisse le qualifier de Christ idéal.

On garde la ferveur de l'âme et l'esprit de charité ; on laisse tomber le règne de Dieu et son prochain avènement. Ainsi fait-on subir une sorte de métamorphose morale au Jésus que l'histoire connaît et à la foi que lui-même avait inspirée à ses disciples.

Peut-être, d'abord, serait-il sage de ne pas faire si bon marché du devoir, que prescrit la raison. Assurément ceux qui pensent que la morale de l'Évangile est supérieure au devoir entendent faire plus et mieux par la vertu de leur sentiment chrétien que par le sens de la simple obligation. Mais prenons garde que l'un n'est pas séparable de l'autre, et que l'Évangile, du moins, ne les sépare pas. Jésus lui-même imposait un devoir, le renoncement absolu, et il ne l'exigeait pas seulement de quelques-uns, comme on l'affirme volontiers, mais de tous ceux qui acceptaient l'espérance du royaume céleste ; la perspective de ce royaume prochain lui servait à justifier ses préceptes. On peut et l'on doit tout quitter pour le royaume, sans s'inquiéter du lendemain, parce que le royaume est proche. On peut et l'on doit subir sans se plaindre toutes les injustices, laissant à Dieu le soin de rétablir le droit ; car le Juge va venir. Qu'on se résigne à la pauvreté, aux risées, à la persécution : la récom-

pense est là. Qu'on soit bon sans réserve, comme Dieu est bon, si l'on veut mériter pour soi, dans le grand jour qui arrive, un jugement de bonté.

L'Évangile tout entier, en tant qu'instruction morale, est loin d'avoir, pour qui ne le regarde point avec les yeux de la foi, le caractère d'absolue perfection que celle-ci lui reconnaît. Il a dû être progressivement contrôlé, redressé, complété, pour s'accommoder aux conditions réelles de l'existence humaine. L'on peut encore aujourd'hui se livrer à la poussée d'enthousiasme qui l'animait : le choc brutal de la vie saura toujours y mettre un frein, et la froide critique de l'expérience rationnelle pourra aussi la modérer. Ce sentiment n'est pas un guide à qui l'on puisse toujours et en toute sécurité s'abandonner. L'enthousiasme peut faire des saints ; il a produit souvent des fanatiques. Et ce ne serait peut-être pas, à la longue, un régime très salutaire pour une société, que celui où l'on poserait en principe l'autonomie absolue de la conscience individuelle, percevant dans une intuition supérieure à tout examen l'idéal moral qui doit la charmer et en dehors duquel l'homme ne connaîtrait pas de loi.

Plusieurs voudraient oublier l'élément eschatolo-

gique de l'Évangile, l'attente du royaume de Dieu, parce qu'il semble trop évident maintenant que cette attente fut une illusion, et comme si le reste de l'Évangile était beaucoup plus consistant ou pouvait même être tenu pour immuable. Il doit exister une part d'erreur dans cette opinion ; il est arbitraire, en tous cas, d'abstraire la doctrine morale de la doctrine eschatologique, en proclamant celle-ci accessoire et celle-là essentielle à l'Évangile de Jésus. Il n'est pas douteux que le Christ embrassait l'espérance du royaume avec autant d'ardeur que la foi du Dieu père. Cette espérance et cette foi se conditionnaient, s'appuyaient réciproquement. Quoi qu'on fasse maintenant pour les séparer, elles n'ont pas cessé d'être solidaires l'une de l'autre ; dans la mesure où l'une est caduque, l'autre doit l'être aussi ; de même, s'il y a quelque chose à conserver de l'une, l'autre ne peut être tout entière à rejeter.

Ce qu'il y avait au fond de l'espérance évangélique, et ce qui la recommande encore à notre admiration, c'est l'idée d'un avenir favorable pour l'humanité, où la justice serait l'unique loi, où même les iniquités du passé seraient vengées, les douleurs imméritées seraient compensées, où la

mort serait vaincue. Cela aussi était un grand idéal, et l'on aurait tort de le dédaigner parce qu'il se fonde sur la notion du droit. Cet idéal légitimait et consacrait l'aspiration des hommes vers un sort meilleur, vers un état de société bienheureuse. Mais il ne l'encourageait pas sans montrer dans la charité universelle, comme dans le respect du droit et dans la pratique du devoir, la condition unique et indispensable du bonheur souhaité.

L'idée se définit en une sorte de rêve grandiose, puéril aussi, eu égard aux réalités de ce monde. Et ce ne fut pas la prédication du Dieu bon qui occasionna la mort de Jésus, ce fut l'annonce du royaume dont lui-même bientôt devait être le chef. Si l'on veut bien s'en rapporter au seul témoignage que nous possédons sur ce point, celui de la tradition apostolique, de ceux qui avaient entendu le prédicateur de Nazareth et qui avaient cru en lui, Jésus ne proclamait pas l'Évangile du Dieu père qui pardonne le péché, mais l'Évangile du royaume en vue duquel il fallait se repentir, afin d'y être admis. Ceux qui le dénoncèrent à Pilate ne l'accusèrent pas d'avoir prêché que Dieu était bon, mais de prétendre à la qualité de roi Messie. Ce grief n'était pas un prétexte, puisque Jésus fut condamné, sur son

propre aveu, comme roi des Juifs. Qu'il n'ait pas été un agitateur politique, on est fondé à le croire; mais qu'il fut un agitateur inquiétant pour les politiques, cela n'est pas moins évident. César n'avait aucune place dans la future Jérusalem, et si l'Évangile n'était pas une invitation à la révolte contre Rome, c'était une prédiction, au moins implicite, du renversement prochain de sa puissance. La prétention de Jésus enfermait une équivoque dont il ne pouvait sortir que par la mort. Ce fut cette mort qui fit du royaume annoncé une cité spirituelle, et du Christ un roi des âmes. L'on peut donc voir ici à quelle cause Jésus sacrifia sa vie.

Son espoir, on ne saurait trop le répéter, n'était ni plus ni moins enfantin que la foi au Père céleste qui habille les lis des champs et qui nourrit les oiseaux du ciel. De cet espoir nous pouvons apprécier encore aujourd'hui et retenir le sentiment qui l'inspirait, à savoir la passion de la justice et l'amour de l'humanité. Il n'est pas démontré que l'idée du Dieu père, qui pardonne le péché, ait une valeur d'un autre ordre et une signification plus durable.

Certains théologiens parlent de l'expérience religieuse comme s'il n'y en avait qu'une pour tous

les hommes, de toutes les races, sous toutes les latitudes, dans tous les temps. Mais il leur a été déjà répondu, au nom de la psychologie religieuse et au nom de la science des religions, que les expériences religieuses, en tant qu'expériences il y a, sont multiples et variées, et que l'on ne saurait s'autoriser d'une expérience unique pour rejeter en bloc et condamner ou déprécier toutes les autres. Ce qu'on nous présente comme l'expérience chrétienne n'est même pas l'expérience de toutes les communautés issues de l'Évangile. La vie religieuse du catholique romain ne se fonde pas, en réalité, sur la double notion ou sur le double sentiment du péché de l'homme et du pardon divin, mais plutôt sur la notion et le sentiment d'un double devoir, imiter le Christ, édifier ou servir l'Église. A plus forte raison l'expérience en question n'est-elle pas celle du genre humain. C'est l'expérience du néoprotestantisme, une forme épurée de la foi ancienne en des âmes profondément trempées par la tradition de la Réforme, et que dominent encore, jusqu'à un certain point, les vieilles doctrines du péché inhèrent à l'homme et du salut par la foi seule.

Il est difficile de voir sur quoi l'on s'appuie pour soutenir que cette expérience a eu son type original,

sa perfection dernière et à tout jamais communicative, en la personne de Jésus. Le Christ lui-même ne paraît pas avoir soupçonné qu'il était le premier et le grand révélateur du Dieu père. On s'est avisé d'interpréter au sens moral les paroles évangéliques : « Nul ne sait quel est le Fils, si ce n'est le Père ; et nul ne sait quel est le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler[1]. » Mais on n'arrive pas à dépouiller ces paroles de leur sens métaphysique et transcendant ; on ne réussit pas à y introduire le seul objet de la bonté divine, à l'exclusion de tout autre ; et l'on ne résout pas non plus l'objection que l'emploi absolu des mots « Père » et « Fils », soulève, entre autres difficultés, contre l'authenticité de ce passage pris comme discours de Jésus. Le Christ ne se donne pas dans son enseignement comme le prophète de la bonté divine ; il ne considère pas cette bonté comme une vérité nouvelle, qu'il tiendrait immédiatement du Père céleste lui-même, et dont la prime connaissance aurait fait de lui, entre tous les hommes, le Fils de Dieu. Cette vérité, il le savait bien, était connue avant lui ; mais le sentiment très vif qu'il en avait

1. Luc. x, 22. Matth. xi, 27.

lui faisait penser, qu'elle n'était point comprise ; il la rappelle à ses auditeurs, il ne la leur manifeste pas comme une expérience toute personnelle, une illumination prophétique dont il serait le prédicateur autorisé. Si on veut l'entendre ainsi, ce Christ révélateur de la bonté du Père n'appartient pas plus à l'histoire que le Verbe fait homme.

Et de même que la foi au Dieu incarné fut une transposition de la foi à Jésus Messie, la foi actuelle au Dieu bon, qui pardonne le péché, est une transposition de la foi à la promesse du royaume céleste où sera reçu le croyant repenti. Jésus, en effet, ne disait-il pas que les publicains et les pécheresses entreraient avant les pharisiens dans le royaume de Dieu? L'expérience dont on nous parle s'arrête au pardon, sans s'inquiéter du royaume. Comme elle est la conscience du péché, elle est la conscience du pardon obtenu ; elle semble même vouloir être la conscience du sentiment que Jésus a eu de la bonté divine, c'est-à-dire du péché pardonné. Ne lui contestons pas ces impressions qui sont des réalités psychologiques. Ce que nous ne pouvons ni ne devons faire, c'est d'admettre la valeur absolue de telles perceptions dans l'ordre ontologique et dans l'ordre historique, comme si

elles devaient être pour nous-mêmes une révélation du Dieu bon et de l'âme de Jésus. D'autres croyants ont la conscience intime de la divinité du Christ, de sa présence réelle dans l'eucharistie, et l'on n'a pas lieu de suspecter leur témoignage plus que celui des précédents. Mahomet eut conscience d'être le prophète d'Allah. Gotama Bouddha eut conscience d'être arrivé à la connaissance parfaite. Toutes ces diverses consciences, qui s'excluent mutuellement en fait, et dont chacune est pénétrée de sa propre supériorité, ne sont pas à traiter de pures illusions ; elles ne sont pas davantage à considérer comme la vision exacte d'objets pleinement réels. Ce ne sont pas des vérifications méthodiques de choses existantes, ni des vues qui s'ouvrent tout à coup sur des vérités précédemment ignorées. Même en tant qu'intuitions personnelles et parfois novatrices, elles ont des antécédents et des préparations qui échappent plus ou moins au contrôle du sujet en qui elles se produisent.

Comme les autres expériences religieuses, celle qui se résume dans la foi au Dieu père, qui pardonne le péché, n'est donc vraie que relativement, en tant qu'elle est réelle chez un grand nombre d'hommes, à raison des conditions particulières qu'ont faites à

leur vie spirituelle l'hérédité, l'éducation et le milieu ; elle est vraie pratiquement, en ce qu'elle fournit à cette vie spirituelle un cadre normal et à la conduite un idéal déterminé. Religion particulière, forme récente et simplifiée du christianisme, dont un jour on pourra marquer la place dans l'histoire générale des religions. Son avenir est bien incertain, puisque, parmi ceux-mêmes qui font profession d'y adhérer, il en est déjà qui proclament le caractère symbolique de ses trois termes essentiels : Dieu, péché, pardon. Si une vérité plus profonde se cache derrière ces images, qui nous empêchera de la chercher ; et qui sait si, pour la trouver, il ne sera pas nécessaire de sacrifier ou de modifier grandement les symboles qui la recouvrent ? En tout cas, cette expérience religieuse est bien loin de remplir l'histoire du passé humain ; dans le présent elle occupe une place limitée ; il n'est pas certain, il n'est même pas vraisemblable que dans l'avenir l'humanité entière doive perpétuellement s'y reconnaitre.

Tirer argument d'une telle expérience pour définir historiquement la personne et le rôle de Jésus, ou plutôt pour élever le Christ au-dessus des témoignages de l'histoire, est vouloir bâtir un palais sur

les nuées du ciel. Autant vaudrait prétendre que l'on doit regarder comme vrai en soi à l'égard du Christ ce qui serait faux historiquement à l'égard de Jésus. La distinction du Jésus de l'histoire et du Christ de la foi est fondée en raison, elle correspond à une réalité ; mais, précisément parce que cette distinction est légitime et nécessaire, elle ne permet pas de dire que ce qui n'était pas vrai de Jésus durant sa vie soit vrai du même Jésus en tant que Christ immortel. Le Christ de la foi, multiple idéal qui procède de la personne historique de Jésus mais qui ne se confond pas avec elle, a été pour l'Église un principe de vie très haute et très féconde. Ce fut vraiment une grande force spirituelle. Mais la réalité historique et actuelle de cette force ne prouve pas la valeur absolue et immuable des concepts où elle s'est définie pour la croyance : concepts du Dieu père, du péché, du pardon, de Jésus Christ immortel, médiateur et sauveur universel. Il n'est pas un atome dans l'univers qui n'exerce une action permanente et qui ne subisse des réactions ; dans l'ordre des choses morales, une impulsion donnée peut se propager indéfiniment parmi les hommes, avec des modifications diverses selon les milieux et les temps ; on n'en conclut pas

d'ordinaire que celui ou ceux qui en ont été les initiateurs continuent, bien qu'invisibles, à subsister en personne dans le mouvement qu'ils ont créé.

Bien d'autres fois religieuses ont été aussi des forces en ce monde sans que leurs symboles aient été la pure expression de l'éternelle vérité. En combien de cultes ne trouve-t-on pas des prières vécues, sincères, pénétrantes, qui traduisent aussi une expérience psychologique? Prouvent-elles l'existence des dieux à qui elles s'adressaient, et l'expérience qu'elles interprètent peut-elle être prise telle quelle pour une règle de la connaissance scientifique de l'univers et de l'histoire? Vainement nous essaierions de ressusciter ces dieux morts. A mesure que progresse la science des religions, il devient de plus en difficile de soutenir que le christianisme soit né, qu'il ait grandi, qu'il se maintienne dans des conditions tout exceptionnelles. En ce monde, lorsqu'on y regarde de près, tout se ressemble et rien n'est identique ; il en va des religions comme de tout le reste. Et la transcendance absolue du christianisme est en grand péril si on ne peut la sauvegarder que provisoirement en alléguant les divergences qui existent encore maintenant entre les critiques des Évangiles.

Comme les principales de ces divergences résultent de ce que des vues de foi s'opposent encore sur le terrain de l'exégèse aux simples constatations de la critique historique, elles attestent seulement que la foi se défend contre la critique ; elles ne prouvent pas que les questions soient en elles-mêmes inextricables. S'il n'existait actuellement une foi au Dieu bon, qui pardonne le péché, nul ne ferait difficulté à trouver que l'Évangile ne met point en cette foi le royaume des cieux, et que Jésus ne l'a pas compris ainsi. S'il n'existait une foi au Christ immortel, on ne s'embarrasserait pas d'une distinction subtile entre cette foi au Christ toujours vivant, et le témoignage apostolique touchant Jésus ressuscité, distinction qui tend à sauvegarder la substance du témoignage, nonobstant les objections qu'il provoque.

Dira-t-on, après cela, que l'on peut adapter à la mentalité contemporaine l'idée du Dieu père en y associant l'idée d'évolution ; que Dieu manifeste sa bonté dans l'évolution universelle, qui serait sa façon d'habiller les lis des champs et de nourrir les oiseaux du ciel ; que Jésus lui-même s'est soumis à cette volonté générale et souveraine du Père en se résignant à mourir ? Étrange alliance, où l'on peut

prévoir que la bonté divine perdra tout le terrain gagné par l'évolution ; et l'évolution sans doute en prendra beaucoup, si elle ne prend tout. A lire l'Évangile, on ne soupçonnerait pas que Jésus ait accepté cette loi ; on le dirait soumis à une volonté particulière de Dieu, pour une épreuve terrible mais passagère, après laquelle se retrouveront la bonté du Père et son royaume. Jésus s'abandonne au bon plaisir du Père, non aux lois fixées par le Dieu de l'évolution.

C'est aussi avec le Dieu père que s'établit le rapport personnel où plusieurs mettent l'essence de la religion. On nous assure que cette relation ne peut exister avec Jésus homme du passé, mais qu'elle doit exister avec Dieu seul. Au fond, le rapport supposé avec le Christ immortel ne fait que donner une détermination plus précise à la personnalité divine. Traiter avec le divin de personne à personne est toujours faire de Dieu un homme transcendant, et la différence n'est peut-être pas aussi grande qu'il paraît entre ce Dieu qui ne serait pas Christ et le Christ-Dieu.

IV

Il est des alliages de doctrine que le christianisme ne peut admettre sans cesser d'être lui-même. On le vide plus sûrement encore de sa nature propre lorsque, sous des formules antiques, on insinue des théories étrangères ou même entièrement opposées à l'Évangile et à son esprit.

Que l'Église, en créant un abîme entre l'homme et le monde, d'une part, et Dieu, d'autre part, ait elle-même fait naître l'agnosticisme, c'est une thèse soutenable, quoique peut-être il fût plus vrai de dire que l'agnosticisme, dans les civilisations vivantes, naît spontanément à l'égard des traditions qui s'immobilisent, et que c'est la théologie chrétienne dans son ensemble, non seulement l'idée du Dieu transcendant, qui a donné lieu à l'agnosticisme. Mais la question est de savoir si l'on préviendrait ou si l'on ferait cesser le divorce entre le christianisme et la science positive en proclamant que Jésus était homme et que l'humanité entière est divine. L'idée qui est ainsi introduite sous les mots de

la vieille théologie n'a rien d'évangélique, et ce doit être temps perdu que de vouloir la combiner avec le concept du Dieu père. Ce concept est tout moral. L'idée du Dieu immanent est métaphysique; et si elle peut prendre un caractère mystique, ce n'est pas de ce mysticisme que s'inspire l'Oraison dominicale. Si l'identité foncière de la nature divine et de la nature humaine est le dernier mot de la religion, Jésus a ignoré la religion.

Le Dieu de Jésus est le Père qui est aux cieux, celui qui, il y a quelques milliers d'années, a créé le monde, et qui le gouverne souverainement; à la vérité, il le pénètre de son influence, et il atteint par sa toute-puissance aux extrémités de l'univers; mais il se distingue nettement du monde qu'il a créé; il n'en est pas l'âme; c'est la vertu de sa parole, et non sa propre nature, qui s'épanouit dans son œuvre. Moralement parfait, Dieu de bonté, il parle au cœur de l'homme, et il a parlé au cœur de Jésus. Toutefois la distance n'est pas moindre de l'homme à Dieu que du monde à son créateur. Jésus est l'envoyé de Dieu, confiant en celui qui lui a donné mission; il n'est pas le mystique contemplatif, en extase devant l'Infini et aspirant à s'enfoncer délicieusement dans la source de l'Être. L'Esprit qui le

conduit est pour lui une force communiquée d'en haut, non la puissance cachée au fond de son âme et jaillissant de lui-même.

Ainsi donc l'idée qu'on nous présente comme le principe essentiel de la religion suppose une philosophie générale que Jésus ne semble pas même avoir soupçonnée. Ce n'est pas à dire que cette doctrine, comme toute philosophie, n'ait pas ses origines les plus lointaines dans la religion ou dans la spéculation religieuse. Les dieux des cultes primitifs, personnification des éléments ou des forces de la nature, sont des dieux immanents. Mais le judaïsme s'est fondé sur une opposition à ces cultes naturistes; la transcendance de son Dieu implique à la fois l'indépendance de celui-ci à l'égard de l'univers, et sa perfection morale. L'évolution des croyances en dehors du judaïsme put aboutir çà et là à une sorte de panthéisme mystique où l'immanence divine entrait dans la religion. L'influence des doctrines hellénistiques s'est exercée sur le judaïsme et sur le christianisme naissant: Philon d'Alexandrie, les gnostiques, le quatrième Évangile en sont témoins. Le Dieu johannique est immanent à son Verbe, comme le Verbe est immanent à Dieu; pareillement le Verbe est, dans une certaine mesure,

immanent à l'humanité ; surtout le Verbe-Christ est immanent aux siens. Encore est-il que cette immanence, dans le quatrième Évangile, ne concerne pas une humanité qui serait divine au même titre que Jésus lui-même. S'il y a une sorte d'immanence du Verbe-vérité en tout homme, immanence plutôt virtuelle que réelle, le Verbe-Christ n'habite pleinement qu'en ses fidèles, par une sorte de grâce, il n'est pas censé présent en tout être humain. Cette immanence relative nous mène déjà bien loin de l'Évangile galiléen, des pensées naïves et de la piété simple qui apparaissent dans l'enseignement de Jésus. A plus forte raison l'esprit de Jésus était-il sans la moindre idée d'une humanité naturellement divine.

Cette notion systématique de l'immanence divine est affaire de philosophie. Elle n'est utilisable en religion que si on la complète par une distinction nécessaire entre le monde phénoménal et son principe, entre la vie réelle et sa loi, entre l'humanité et son idéal divin. En un sens, la religion ne se fonde et ne subsiste que sur la distinction, au moins initiale, de l'humain et du divin. Dans les formes les plus hautes de son évolution, elle apparaît comme un effort de l'être imparfait pour atteindre et réaliser

le parfait. L'absorption finale de l'homme dans son idéal, conçu comme la suprême réalité, peut être l'objet ultime de la religion. Ce n'en est pas, il ne semble pas que ce puisse en être le point de départ. L'on pourrait donc ainsi développer la théorie de l'immanence divine en philosophie de la religion. Cette philosophie ne serait pas une religion; elle pourrait servir à *moderniser* une religion existante; mais il ne faut pas se dissimuler que, si on veut l'appliquer au christianisme, elle en changera la base, par cela même qu'elle cesse d'attribuer à Jésus une place et un rôle uniques dans l'économie de la religion et dans l'histoire de l'humanité. Elle n'a pas d'affinité particulière avec le christianisme et pourrait tout aussi bien être employée à la *transposition* de l'islamisme, ou d'une religion quelconque, avec le même résultat, c'est-à-dire en modifiant essentiellement le caractère de ces religions.

Peut-être y a-t-il aussi quelque illusion à se persuader qu'on assure l'avenir du christianisme en rattachant au nom du Christ la notion d'un homme idéal, âme de l'ordre universel, en germe dans chaque individu, progressivement manifesté avec le temps dans le perfectionnement des relations

humaines; en légitimant ainsi le culte d'une humanité divine; en faisant de Jésus le révélateur de cet idéal humain; en lui conservant pour cette raison la qualité de Christ; et en défiant la critique de pouvoir, en ces conditions, la lui contester.

La critique serait depuis longtemps morte de douleur et de honte si elle avait pris à cœur les dédains, parfois assaisonnés d'injures, que lui ont témoignés les théologiens. Une doctrine aussi vague que celle de ce Christ idéal opposerait à ses entreprises la résistance d'une toile d'araignée. Jamais Jésus n'a eu la pensée de fournir aux hommes en sa personne cet idéal purement humain, cette belle image d'eux-mêmes, si belle qu'ils pourraient l'adorer. Jamais, au cours des siècles chrétiens, la notion du Christ, aux divers degrés de son évolution, n'a eu cette signification particulière et uniquement morale. Jusqu'à ces derniers temps on n'avait pas cru que l'Évangile prétendît être la révélation de l'homme à l'homme; on croyait, pour beaucoup de raisons, que c'était la révélation de Dieu, de ses desseins pour le salut du monde, par le ministère du Christ. Et ne vient-on pas encore de nous dire que Jésus avait fait connaître aux hommes le Dieu père, la bonté divine? Ne va-t-on plus

même compter cela comme matière d'Évangile? Jésus et ses disciples se seront trompés en pensant que la bonne nouvelle annoncée par eux était l'avénement du règne de Dieu! Sans le savoir, le Christ aurait prêché la grandeur et la dignité de l'homme!

L'idéal en question n'est donc pas l'Évangile; tout au plus est-ce un aspect de l'Évangile, très librement interprété, singulièrement agrandi et transformé. Le Christ dont on parle n'est pas Jésus, celui qui est venu dire aux pêcheurs du lac de Tibériade : « Faites repentance; le règne de Dieu est proche ». C'est une idée flottante d'humanité, une personnification inconsistante, qui ne tient pas plus au Jésus de l'histoire que les antiques spéculations de la gnose. L'on n'a donc pas même à se demander si cet idéal humanitaire n'impliquerait pas nécessairement l'existence de Jésus et le caractère éminent de sa personnalité. L'existence de Jésus et son action réelle dans l'histoire sont des faits indépendants de l'idéal dont il s'agit. Rien n'aurait empêché cet idéal de se personnifier dans un être mythique, et le Christ ainsi compris paraît bien être, en effet, un mythe, ou peu s'en faut. La valeur de cette conception ne tient à aucun rapport spécial avec la personne et l'enseignement de Jésus;

peut-être même est-elle plus compromise qu'augmentée par l'artifice du rapport qu'on voudrait établir.

Ici encore rien ne sert d'invoquer les incertitudes de l'exégèse. Tout n'est pas clair dans les Évangiles. Mais beaucoup d'obscurités viennent peut-être de ce qu'on aborde ces livres en y cherchant quelque chose d'actuellement vrai. La critique borne ses prétentions à y découvrir ce qui y est, si étranger que cela puisse être à notre pensée et à nos préoccupations. Un prédicateur peut tirer d'un texte obscur toutes les beautés que son esprit et son zèle lui suggèrent. L'historien considère comme seul acceptable en ce cas l'interprétation probable qui est en conformité avec le sens certain des textes clairs. Surtout il ne s'arrête pas à l'objection : « Savez-vous tout ce que Jésus a pensé? » Certes, non; mais nous ne pouvons lui attribuer d'autres pensées que celles qui nous sont garanties par des témoignages suffisamment authentiques. Celles de ses pensées que nous ignorons ressemblaient, tout porte à le croire, à celles qui nous sont connues, beaucoup plus qu'aux théories subtiles des théologiens libéraux de notre temps.

V

Quand on a lu toutes les dissertations qu'a provoquées la question posée par le Rév. Roberts, on est bien obligé d'admettre que la théologie contemporaine, — exception faite pour les catholiques romains, chez qui l'orthodoxie traditionnelle a toujours force de loi, — est une véritable tour de Babel où la confusion des idées est encore plus grande que la diversité des langues.

Si l'on pousse un peu plus avant la réflexion, l'on se dit que la philosophie du christianisme, des religions et de la religion, ne peut plus s'édifier sur l'analyse, même critique, de la seule foi chrétienne. Cette analyse, tant qu'elle sera faite par des chrétiens qui n'auront pas étudié les autres religions, ne produira que des réductions diverses de l'ancienne théologie et de l'ancienne foi, ou bien encore des psychologies du christianisme vivant. Les théories sont nécessairement insuffisantes, parce qu'elles reposent sur un examen trop étroit du phénomène religieux. Les psychologies du

christianisme ont leur intérêt pour l'historien et pour le philosophe, mais elles ne sont pas, quoi qu'elles y prétendent, une philosophie de la religion.

Quand même le christianisme, sous toutes ses formes ou dans l'une ou l'autre de ses formes, serait la plus haute et la plus parfaite des religions, comme il n'est dans l'histoire qu'une religion, et une religion relativement récente, il n'est pas un thème d'observation assez complet pour fournir une idée générale, bien définie, de ce qu'a été, de ce qu'est encore, de ce que paraît devoir être la religion pour l'humanité.

Que tous, en pareille matière, se comportent pratiquement selon leurs lumières, leurs expériences et leur conscience. Un grand progrès serait déjà réalisé dans la discussion des problèmes religieux le jour où chacun voudrait bien se persuader qu'une conviction différente de la sienne peut être aussi sincère et n'être pas non plus dépourvue de toute vérité; que le fond des âmes humaines est naturellement aussi varié que les traits des visages humains; qu'une intelligence et une conscience peuvent cesser de se sentir en équilibre et en paix dans des positions qui satisfont d'autres intelli-

gences et d'autres consciences. Les variations du christianisme dans le passé devraient peut-être inspirer une certaine modestie à ses apologistes et à ses interprètes dans le présent. Le dernier mot de la vérité restera toujours à dire. Trop de croyants sont portés encore à regarder comme absurde ou inspirée par de bas motifs toute dissidence à l'égard de leur foi. Mais il semble qu'ici l'indulgence ne soit plus un acte de charité : c'est un devoir de stricte justice. Un certain respect de la pensée et de la conscience d'autrui pourra bien entrer comme élément essentiel dans la religion de l'avenir.

Le Mythe du Christ [1]

Que Jésus ait existé, c'était un point jusqu'à présent admis même par les adversaires du christianisme, et il serait assez facile de compter les savants qui, depuis la fin du XVIIIe siècle, ont voulu voir dans la tradition des Évangiles une pure fiction. Cependant le bruit qui se fait en Allemagne autour d'une publication récente [2], la façon dont on y répond, l'espèce d'inquiétude qu'elle a provoquée pourraient donner à penser que la question n'est peut-être pas aussi claire qu'il semblait.

Serait-ce l'intérêt actuel de la foi qui ferait maintenir une opinion dont une science impartiale ne pourrait fournir la preuve, et dont elle pourrait, au contraire, démontrer l'inanité ? Ou bien ne serait-ce

1. Article publié dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, septembre-octobre 1910.

2. A. Drews, *Die Christusmythe*. Diederichs, Iéna ; première édition, janvier 1910 ; édition augmentée, mars 1910.

pas un autre intérêt, négatif celui-là, qui engagerait certaines personnes à contester ce qui paraît être le fondement indispensable du christianisme? Ou bien encore ceux qui affirment et ceux qui nient auraient-ils failli à mesurer la juste portée des témoignages, les uns, en voulant tirer des textes ce qui n'y est pas, ayant induit les autres à ne pas voir ce qui s'y trouve réellement? Comme il y a une contagion des idées qui n'est pas toujours au bénéfice de la vérité scientifique, et que des opinions fort analogues à celle de M. Drews se sont déja fait jour parmi nous, il ne sera probablement pas inutile de fixer l'état du problème.

I

Non seulement, nous dit-on, le messianisme a préexisté au christianisme, mais, à la faveur du syncrétisme religieux qui s'est produit depuis le temps de la domination persane et surtout de la domination grecque, il s'était constitué, au sein du judaïsme et dans ses entours, une secte ou même

plusieurs sectes qui adoraient, à côté du Dieu suprême, une sorte de médiateur céleste sous le nom de Jésus Sauveur, dont la tradition chrétienne a fait, par un contresens, Jésus de Nazareth. C'était, comme les Joseph et les Josué de l'antiquité israélite, un doublet d'Adonis, un dieu mourant et ressuscitant. Il naissait miraculeusement, comme il convenait à un dieu. Sa mort était interprétée en sacrifice, et on se le figurait supplicié, crucifié pour le salut des hommes ; mais cette mort, comme celle d'Adonis, d'Osiris, n'était que passagère ; c'était le prélude et la condition de sa gloire.

Vers l'an 30 de notre ère, un groupe de ces croyants existait à Jérusalem, assez fort pour porter quelque ombrage à l'orthodoxie juive. Paul, qui les avait combattus, fut subitement gagné à la foi de Jésus par un accident fortuit, et il prêcha cette foi aux païens. Il n'avait connu aucun personnage du nom de Jésus, ni aucun disciple se réclamant d'un tel personnage comme d'un maître qui aurait enseigné quelques années auparavant. Mais il s'était persuadé que le Messie attendu par sa nation était déjà venu et avait réalisé en sa personne, comme dieu incarné, la parfaite justice, que les hommes ne pouvaient atteindre en observant la Loi. Son sup-

plice avait été l'acte suprême de l'obéissance, par lequel tous les croyants étaient justifiés devant Dieu. C'est bien à Antioche que le christianisme est né, comme le dit le livre des Actes, et il y est né par la prédication de Paul. Celui-ci ne connaissait encore que le Christ de la foi, le dieu incarné, qui meurt et ressuscite. Conçoit-on vraiment qu'il eût pu regarder son Jésus, fils de Dieu, homme céleste, médiateur du salut, même créateur du monde, comme le propre frère du Jacques qu'il avait rencontré à Jérusalem, et dont il laisse entendre qu'il n'a pas eu toujours à se louer ?

C'est qu'en effet la méthode et les succès de Paul étaient vus d'assez mauvais œil à Jérusalem par les « frères du Seigneur », les anciens fidèles du divin Jésus. Pour combattre ce rival entreprenant, l'on n'imagina rien de mieux que de préciser les conditions de l'authentique apostolat. Il ne suffisait pas, comme Paul s'en targuait, d'avoir vu le Christ ressuscité ; il fallait l'avoir connu vivant et avoir été désigné par lui pour le ministère de l'Évangile. Ainsi mit-on par écrit le premier fonds de l'histoire évangélique, avec le collège des Douze, et Pierre à sa tête, personnage fictif comme le corps dont on l'instituait le chef.

Par là l'humanité du Christ prenait de plus en plus consistance dans la foi chrétienne, ce qui distingua le christianisme des sectes gnostiques, où l'incarnation divine était quelque chose d'assez vague et même de pure apparence. Les tendances ascétiques de ces sectes aboutissaient pratiquement à l'immoralité ; rompant avec le judaïsme, elles exposaient la foi nouvelle à un conflit avec l'autorité romaine. La tradition chrétienne maintint l'humanité de Jésus; s'appropriant l'Ancien Testament, elle conservait un lien avec le judaïsme et assurait la liberté de sa propagande ; elle ne versa pas dans les fantaisies théologiques de la gnose et se contenta d'une métaphysique relativement sobre. Plus sage aussi fut son idéal moral. Bref, le Christ dit historique est né des besoins religieux et des conditions d'existence de l'Église naissante. Le quatrième Évangile marque le terme des efforts qu'a dû faire le christianisme pour introduire Jésus dans l'histoire : ce fut une sorte de compromis entre la gnose et le roman des Synoptiques, la donnée primordiale du dieu Jésus y étant conciliée avec la détermination concrète de sa légende dans la série des faits humains.

Et maintenant des savants considérables pensent

découvrir que l'essence du christianisme est dans l'humanité de Jésus ; que la religion est un sentiment personnel et que ce sentiment a trouvé sa perfection définitive, sa révélation absolue, dans la conscience que Jésus, homme incomparable, a eue de son rapport avec le Père céleste. Comble de modernisme ! Erreur puérile, qu'on voudrait nous faire prendre pour le dernier mot de la critique religieuse ! Cet admirable Jésus n'a pas existé. Cette religion personnelle aurait semblé aux premiers chrétiens une chose abominable, le péché contre le Saint-Esprit. Le vrai fondateur de l'Église est celui qui n'a point vécu, le Dieu-Christ.

A beaucoup d'égards, l'Église catholique est dans la tradition authentique du christianisme : le protestantisme libéral n'y est pas du tout. Il est vrai que l'Église romaine a établi ses prétentions sur des volontés du Christ historique, et que, ce faisant, elle s'est assise sur le néant. Mais que dire du protestant libéral, qui croit au Dieu père et à l'immortalité bienheureuse parce que Jésus y a cru ; parce que cette personnalité unique lui a fait connaître le prix de l'âme, la valeur de la personne humaine ; parce que Jésus a été un homme si parfait qu'on ne peut hésiter à le suivre ?

Revenons à l'idée fondamentale du christianisme en supprimant l'idée mythique du Logos et du Sauveur : c'est chaque homme qui est une incarnation de Dieu ; c'est en chacun de nous que Dieu souffre et qu'il triomphe ; c'est dans la conscience religieuse de l'homme qu'il surmonte les limites du fini. Le temps du dualisme théiste est passé. Le principal obstacle à l'établissement d'une religion et d'une philosophie fondées sur le monisme idéaliste est la foi à la réalité historique d'un Sauveur, unique modèle, au-dessus de toute comparaison dans l'humanité.

II

Telle est la thèse de M. Drews, et l'on comprend sans peine qu'elle ait fait scandale. Au point de vue historique et rationnel, qui est le nôtre, elle prête à de sérieuses critiques. Ajoutons que son exagération peut faire le plus grand tort aux éléments de vérité qu'elle renferme.

La solution du problème dont il s'agit tient à

l'interprétation du rapport qui existe entre le Nouveau Testament, spécialement les Évangiles, et les différentes mythologies qui, vers le commencement de l'ère chrétienne, tendaient à se confondre en une sorte de syncrétisme. Tant s'en faut que ces mythes fussent rassemblés en un corps de doctrine. Ils étaient épars dans le monde gréco-romain et n'ont pu influencer en même temps, au même degré, le christianisme naissant. Rapprochés les uns des autres pour la comparaison, ils constituent une collection de concepts plus ou moins analogues aux différentes formes de l'idée messianique chez les Juifs et aux idées christologiques du Nouveau Testament. Mais, si on les prend dans leur ensemble, ce n'est qu'un chaos dont on ne peut prétendre que les doctrines chrétiennes procèdent directement. Si on les prend l'un après l'autre, il n'en est pas un dont on puisse affirmer qu'il soit la source immédiate et unique de la christologie. Celle-ci représente un développement doctrinal qui a son originalité, nonobstant la diversité des courants de pensée religieuse où elle a puisé.

Quant à l'existence d'un culte préchrétien de Jésus, on la suppose gratuitement : car les preuves qu'on en donne ne résistent pas à l'examen. On cite

le grand prêtre Josué, que le prophète Zacharie mentionne à côté de Zorobabel, et l'on dit que ce Josué (Jésus) est le Messie qui doit ramener les exilés dans leur pays, comme le Josué mythique a conduit Israël en Canaan [1]. De pareilles assertions déconcertent la critique. Zorobabel et le grand prêtre Josué sont des personnages historiques, et il est souverainement arbitraire de les volatiliser en mythes. De plus, les espérances messianiques de Zacharie ne se portent pas sur la tête du grand prêtre Josué, mais sur celle de Zorobabel, descendant de David. Donc pas de Jésus mythique en cet endroit de l'Ancien Testament.

Hippolyte [2] reproduit un hymne des Naasséniens où Jésus prie son Père de l'autoriser à descendre sur la terre pour enseigner aux hommes la vraie sagesse. Cet hymne ressemble extraordinairement au dialogue qui se tient entre le dieu Éa et son fils Mardouk dans certaines incantations babyloniennes, Mardouk signalant à son père le danger que court un malade, et le sage Éa révélant à son fils la recette qui doit sauver le patient. Or, nous dit-on, ces Naasséniens, ces Ophites, sont aussi anciens

1. Zach. iii; vi, 9-15; cf. Esr. iii, 2
2. *Philosophoumena*, v, 11.

que le christianisme ; cependant leur Jésus n'est pas celui de l'Évangile, c'est un Sauveur mythique, un substitut de Mardouk. Mais il faudrait prouver que l'hymne des Ophites est antérieur à tout rapport de la secte avec le christianisme. On ne le prouve pas, et on ne peut pas le prouver. Le Jésus mythique n'est amené ici que pour le besoin de la cause. Supposer que les Esséniens adoraient ce même Jésus est ajouter une hypothèse fantaisiste à une hypothèse fantaisiste ; y joindre un rapport étymologique du nom de Jésus, qui signifierait « médecin », avec les Esséniens, qui seraient aussi des « médecins », est couronner ces hypothèses par une erreur, que l'autorité de saint Épiphane, dont on se couvre pour la circonstance, ne transforme pas en vérité.

Un papyrus récemment découvert présente une incantation magique dont voici la formule initiale : « Je t'adjure par le dieu des Hébreux Jésus [1]. » On nous assure que ce papyrus vient des Esséniens, qu'il est très ancien : cela fait encore une preuve. Et quelle preuve ! Le recueil d'incantations est païen ; le papyrus qui les contient est rapporté

1. Voir le texte complet dans Deissmann, *Licht von Osten*.

par les éditeurs aux environs de l'an 300 après Jésus-Christ ; si l'incantation où se trouve le nom de Jésus est d'origine juive, comme on n'en peut guère douter d'après le contenu, il n'est pas pour cela démontré que le morceau soit antérieur au christianisme, ni qu'il ait été inséré sans addition ni retouche dans la collection. La mention des Hébreux pourrait avoir été ajoutée, comme elle l'est dans les instructions qui se lisent à la fin du document : « Ceci est un discours hébreu, gardé par des hommes purs. » Le nom de Jésus pourrait donc avoir été introduit par un païen qui distinguait mal les chrétiens des Juifs, à moins que ce ne soit par un copiste distrait, qui aurait écrit : « Jésus, dieu des Hébreux », au lieu de : « Iao, dieu des Hébreux », la suite contenant les mots « Iaba, Iaé », qui semblent être d'autres formes du nom divin. Et si, dès les premiers temps du christianisme, certains exorcistes non chrétiens employaient le nom de Jésus dans leurs conjurations, c'est sans doute qu'ils avaient pensé constater l'efficacité de ce nom dans les cures opérées par les disciples de l'Évangile.

Le nom de Nazareth ne figure pas dans l'Ancien Testament ni dans la littérature rabbinique : c'est

chose entendue. Faut-il en conclure que le bourg de Nazareth, dans les Évangiles, soit une fiction géographique? L'hypothèse est d'autant moins acceptable que l'origine de Jésus a été un embarras pour la tradition évangélique. On voulut que le Christ fût né à Bethléem, et on l'imagina « pour que l'Écriture fût accomplie ». Qu'avait-on besoin de se gêner soi-même en inventant Nazareth? C'est, nous réplique-t-on, que le Christ préchrétien était couramment appelé « Jésus Nazaréen », au sens de : « Jésus protecteur », comme les Grecs disaient « Zeus Xenios ». Conjecture gratuite, et contresens bien légèrement prêté aux premiers chrétiens sur une formule de leur langue qu'ils ne pouvaient manquer de bien entendre. Que la « patrie » de Jésus dans Marc et dans Matthieu puisse n'être pas Nazareth, c'est une assertion qu'il n'est vraiment pas utile de réfuter. Les textes sont là [1].

Alléguer, en témoignage d'une doctrine concernant le Jésus mythique, le passage de Marc [2] où il est dit que l'hémorrhoïsse, « *ayant appris ce qui regardait Jésus* », vint dans la foule et toucha son

1. Cf. Marc, I, 9; VI, 1; Matth. II, 23; III, 13; XIII, 54; Luc I, 26; IV, 16.
2. Marc, V, 27.

vêtement par derrière » ; celui de Luc[1] où les disciples d'Emmaüs répondent au Christ ressuscité, qui les interroge sur ce qui s'est passé à Jérusalem : « *Ce qui regarde Jésus de Nazareth*, qui était un prophète », etc. ; celui des Actes[2] où l'on voit Apollos « enseigner avec soin *ce qui regarde Jésus*, tout en ne sachant que le baptême de Jean » ; et la conclusion du même livre[3], où Paul, captif à Rome, apparaît enseignant « *ce qui regarde le Seigneur Jésus-Christ* », est vraiment hardi, d'une critique plus que subtile, capable de tirer de rien des arguments contre l'évidence. Le premier passage signifie tout simplement que la femme a entendu parler du thaumaturge dont elle s'approche pour être guérie. Le second passage signifie non moins naturellement qu'un homme venant de Jérusalem devrait être informé de ce qui y est arrivé l'avant-veille, à savoir le crucifiement de Jésus et tout ce qui s'y rapporte. Le quatrième n'admet aussi qu'une explication : Paul prêchait Jésus, le Jésus que l'auteur du troisième Évangile et des Actes a fait suffisamment connaître à ses lecteurs. Le passage

1. Luc, xxiv, 19.
2. Act. xviii, 25.
3. Act. xviii, 31.

relatif au prédicateur Apollos n'est pas sans difficulté, mais non par rapport à la question qui nous occupe. Apollos ne prêchait pas un autre Jésus que celui dont parle l'Évangile. Il importe seulement d'entendre la restriction touchant le baptême. Certes, l'hagiographe n'a pas voulu dire non plus qu'Apollos ne savait rien de Jésus, si ce n'est qu'il avait été baptisé par Jean. « Le baptême de Jean », dans ce récit des Actes comme dans le suivant[1], désigne le baptême d'eau, pour la repentance, par opposition au baptême dans l'Esprit saint, au baptême chrétien. Apollos prêchait Jésus, et il administrait le baptême à la manière de Jean ; on l'instruit à baptiser pour donner le Saint-Esprit. Ces récits laissent entrevoir que le rite de l'initiation chrétienne n'a pas été dès l'abord uniformément fixé. On n'a pas lieu de s'en étonner.

Ainsi rien n'assure l'existence d'un mythe de Jésus antérieurement au christianisme. Il est, après cela, tout à fait superflu de spéculer sur le sens qui a pu d'abord s'attacher aux anciennes légendes de Joseph et de Josué. Si ces personnages ont été primitivement des dieux, la tradition juive

1. Act. xix, 1-7.

ne s'en souvenait pas et elle les considérait comme des héros nationaux. Ils n'ont rien pu fournir au prétendu mythe de Jésus. Peu nous chaut qu'Adonis ait été adoré à Bethléem : il ne s'ensuit pas qu'on ait placé en ce lieu la naissance du Jésus préchrétien. Dans l'hypothèse, et en admettant que l'Adonis de Bethléem soit ce Jésus, on aurait dû bien plutôt y mettre sa mort. Le passage de Jérémie, sur la plainte de Rachel qui se fait entendre dans Rama[1], est sans aucun rapport avec le deuil d'Adonis, et on l'introduit fort mal à propos dans le mythe du Christ. Que Jésus et Jean-Baptiste soient deux divinités solaires, l'une représentant le soleil grandissant à partir du solstice d'hiver, et l'autre le soleil déclinant à partir du solstice d'été, c'est une conjecture que peuvent suggérer les dates de leur naissance dans le calendrier ecclésiastique; mais nul n'ignore que ces dates étaient inconnues de la tradition chrétienne dans les premiers siècles, et que les fêtes chrétiennes ont été substituées à des fêtes païennes, sans qu'on puisse tirer de là aucun argument contre l'existence réelle de Jean et de Jésus. Autant vaudrait nier l'existence historique de

1. Jer. xxxi, 15; Matth. ii, 18.

Napoléon Ier et de Napoléon III, parce que la fête de l'empereur était fixée au jour de l'Assomption. Passons sur le rapport de Jésus agneau de Dieu avec Agni Dieu, avec Jason et la Toison d'or, avec le soleil dans le signe du Bélier : l'agneau du sacrifice, l'agneau pascal en particulier suffisent à expliquer le langage du Nouveau Testament. Et ce langage résulte de ce qu'on a voulu regarder la mort de Jésus comme un sacrifice expiatoire.

La description du juste souffrant, dans Isaïe[1] et dans le psaume XXII, n'est pas nécessairement en rapport avec des récits mythiques sur un dieu immolé; elle n'est pas tournée en représentation de sacrifice humain, et le texte du psaume ne permet en aucune façon de se figurer les bourreaux du psalmiste comme attendant leur salut de la victime qu'ils font souffrir; il est arbitraire d'y introduire la croix et les clous, attendu que le fameux passage : « Ils ont creusé mes mains et mes pieds[2] », ne vise pas nécessairement le supplice de la croix; que l'hébreu donne une autre lecture, et que, selon toute vraisemblance, le texte est altéré en cet endroit. Il est téméraire, c'est le moins qu'on puisse

1. Is. LII, 13 LIII.
2. Ps. XXII, 17

dire, de supposer que les Juifs auraient été accoutumés à considérer le crucifiement comme une forme de sacrifice humain. Jusqu'à plus ample informé, il est tout aussi gratuit d'admettre que l'idée de la mort violente aurait été liée dans la tradition juive à celle du Messie. En disant que le Jésus préchrétien était mis à mort et ressuscitait, l'on accouple des idées vides et des assertions sans objet.

Pour que la thèse fût soutenable, il faudrait qu'un mythe bien défini eût existé dans quelque secte juive, et que ce mythe se fût peu à peu déterminé en histoire. Or, ce mythe et cette secte, on ne les découvre pas. On trouve des mythes en quantité, des sectes nombreuses; mais pas le mythe qu'il faudrait, pas la secte dont on a besoin. Ce qu'on apporte en explication d'un fait d'ailleurs complexe, les origines du christianisme, est un chaos d'opinions dont on n'a même pas établi les rapports mutuels, mesuré l'extension, sondé la signification particulière. Impossible de voir comment le christianisme a pu surgir de cette forêt de mythes.

Dans l'hypothèse, le point de départ serait uniquement la mythologie, et l'évolution primitive de la religion nouvelle aurait consisté à dépouiller de

plus en plus son caractère mythique, pour aboutir à une sobriété relative de la croyance. Ainsi qu'on vient de le constater, le point de départ est inexistant; il n'est pas discernable dans le fouillis de mythes qui nous ont été signalés, et dont aucun de ceux qui sont véritablement attestés ne peut être considéré comme le germe spécial du christianisme.

Mais la thèse dont nous parlons n'est pas seulement gratuite, les témoignages sur lesquels on voudrait l'appuyer lui faisant défaut; elle est en contradiction avec la réalité que font connaître les témoignages chrétiens, ceux-ci permettant de discerner et de suivre une évolution qui est en sens inverse de la thèse mythique.

III

Avant d'interpréter le Nouveau Testament et spécialement les Évangiles par la mythologie, il serait sage de considérer en eux-mêmes ces documents, d'en examiner la composition, d'avoir égard aux circonstances et aux conditions dans lesquels ces écrits ont été rédigés.

La littérature évangélique ne constitue pas un

bloc homogène qu'on puisse admettre sans réserve comme historique, ou rejeter tout entier comme mythique à raison de son contenu. Sans doute on ne peut pas regarder nos Évangiles comme la simple histoire d'un être humain qui aurait vu le jour dans les dernières années du règne d'Hérode le Grand, et qui aurait terminé sa carrière au temps de Ponce-Pilate. Si l'on ne possédait que l'Évangile de Jean, où la vie du Christ commence dans l'éternité, consiste en une épiphanie céleste et s'achève en apothéose, il serait bien difficile de reconnaître en Jésus un personnage qui aurait vécu réellement sur la terre. Mais le plus mythique des Évangiles est aussi le plus récent, contrairement à ce qu'on attendrait si le mythe seul était à l'origine de la tradition évangélique. Dans les Synoptiques, on peut discerner des matériaux de caractère très varié, une rédaction dont les étapes sont marquées par un progrès de l'élément mythique, mais qui laisse aux mains de l'historien un élément non réductible à la mythologie. Le travail critique sur les Évangiles a donné des résultats qui n'ont pas besoin d'être justifiés, et qu'il n'est même pas nécessaire d'exposer en leur entier pour écarter l'hypothèse mythique.

Prenons, par exemple, l'idée que les évangélistes se sont faite de Jésus. Pour Jean, le Christ n'est que la forme humaine que le Verbe éternel de Dieu a voulu assumer en vue d'opérer le salut du monde. Ce Christ est donc parfaitement Dieu ; il procède du Père, mais il est de sa substance, il est un avec le Dieu principe. Incarné en Jésus, il se comporte en être tout-puissant qui vient chercher la persécution et la mort, mais qui la subit uniquement parce que lui-même permet aux Juifs et à Pilate de porter la main sur lui. Il est tel qu'on a pu se figurer Dieu daignant vivre et mourir sur la terre. Le Christ des Évangiles synoptiques n'est pas à cette hauteur, bien que, dans l'hypothèse mythique, il dût y être, Jésus ayant été de tout temps un dieu. Il est avant tout le Messie de l'espérance juive, le roi promis à Israël, et ce roi n'est pas un dieu ; c'est un homme élu de Dieu, investi de son autorité, de son pouvoir ; cependant un homme de chair et d'os, dont la mort se produit naturellement, non par le sacrifice volontaire de la vie humaine qu'il aurait jugé à propos de prendre. Sa forme d'homme était la réalité même de son être. Dans le Christ johannique, cette forme humaine n'est pas une simple apparence, et nous dirons bientôt pourquoi ; mais ce n'est pas non plus

sa vraie nature, laquelle est toute divine ; ici l'humanité paraît comme adventice à la divinité, tandis que dans le Christ synoptique la participation à la vertu divine est comme adventice à l'humanité.

Ce n'est pas que dans l'atmosphère synoptique ne se laisse percevoir quelque courant tendant à la déification complète de Jésus ; mais on le soupçonne plutôt qu'on ne l'atteint positivement en certains passages. Les évangélistes hésiteraient-ils donc à faire parler Jésus en Dieu ? Ils n'hésiteraient aucunement, si eux-mêmes le faisaient parler. Le Christ ressuscité de Matthieu, celui de Luc tiennent les discours qui conviennent à un être céleste, instruit des secrets de l'éternité [1]. Mais les discours de Jésus vivant ne laissent rien transparaître qui ait ce caractère, et l'on en pourrait même citer qui y contredisent [2]. C'est qu'une tradition impose aux évangélistes les enseignements qu'ils ont reproduits. Et si ces enseignements forment un ensemble cohérent, une doctrine et une prédication explicables dans le milieu où la tradition, une tradition suffisamment ancienne et autorisée, affirme qu'ils se

1. Matth. xxviii, 18-20 ; Luc, xxiv, 44-49 ; Matth. xi, 25-30 (Luc, x, 21-22), est à rapprocher de xxviii, 18-20.

2. Par exemple, Marc, vi, 4 ; x, 18 ; xiv, 25, 34-36.

sont produits, l'hypothèse de la fiction mythique tombe d'elle-même.

A la base des Synoptiques est une tradition qui présente d'abord un prédicateur de pénitence appelé Jean, lequel annonçait le prochain règne de Dieu, conformément à l'espérance juive, et fut mis à mort par Hérode Antipas, tétrarque de Galilée. Le cas n'a rien de surprenant, puisque le judaïsme palestinien sous la domination romaine traversait une crise où l'exaspération du sentiment religieux aboutissait à l'agitation politique. Cette fièvre, comprimée sous le règne d'Hérode le Grand, éclata après sa mort, et, avec des alternatives de rémission et de paroxysme, se prolongea jusqu'au temps d'Hadrien. Après Jean, dans des conditions analogues, un jeune galiléen qui était venu l'entendre, Jésus de Nazareth, proclame le message de salut; moins violent que Jean dans ses discours, indifférent à l'égard des pouvoirs politiques dont il attend l'effondrement subit, il s'attribue dans la cité future un rôle plus considérable et se croit prédestiné à régner sur les élus de Dieu; confiant dans son idée, fort de sa foi, il se rend à Jérusalem, afin de dire aux Juifs, venus de tous pays pour la Pâque, ce que le ciel prépare, et le jugement par lequel va

s'inaugurer le règne de justice. Les prêtres, qui connaissent la puissance romaine et qui craignent de se compromettre à ses yeux, les docteurs, que le prophète galiléen ne ménage pas et à qui il est naturellement suspect parce qu'il n'est pas l'homme de la Loi, tous les chefs du judaïsme flairent un péril et s'empressent de livrer le prédicateur à Pilate. Jésus est condamné et crucifié selon la loi romaine comme perturbateur. Ne s'est-il pas avoué roi des Juifs ?

Jésus n'avait pas été à l'école des docteurs de son temps et il n'avait pas leur esprit. Ce qu'on peut savoir de son enseignement, c'est-à-dire le fond commun des discours qui lui sont attribués dans les trois Synoptiques, ne constitue pas un système doctrinal ; mais tant s'en faut que ce soit un recueil artificiel de sentences et de paraboles ramassées au hasard dans la tradition juive et imputées par les premiers chrétiens au héros de l'Évangile. Jésus, étant juif, ayant été élevé dans le judaïsme, ne dit rien qui ne se puisse expliquer par le judaïsme. Mais ce qu'il dit n'en porte pas moins l'empreinte de sa personnalité, n'en est pas moins en rapport avec la mission qu'il se donne, et n'en forme pas moins un enseignement homogène,

original, qui n'appartient qu'à lui, que ses disciples ont reçu de lui et qu'ils n'auraient pas su combiner pour le lui prêter. Il va de soi que le principe essentiel de cette prédication est le règne de Dieu, le règne qui va venir, la grande révolution que Dieu va opérer dans les affaires de ce monde pour l'avantage de ses élus, non je ne sais quel idéal d'humanité parfaite, de lente rénovation des cœurs, de progrès à réaliser par l'effort incessant des âmes vertueuses. Jésus était fils de son peuple et il partageait, il incarnait l'espérance de son peuple. D'autre part, ce n'était pas un illuminé qui aurait été hypnotisé par son rêve au point de ne rien demander à autrui que de partager son illusion.

Son idée du règne de Dieu n'était pas une hallucination patriotique ou le songe d'un mystique exalté. Le règne de Dieu est le règne de la justice. A cet égard, Jésus se présente à l'historien dans les mêmes conditions que les anciens prophètes d'Israël, pour qui le règne de Dieu signifiait le châtiment des impies et le triomphe des justes. Ce règne commençait par un jugement. A ce jugement Jésus voulait qu'on se préparât par le repentir, afin d'éviter la condamnation. Qu'était pour lui le repentir ? Un changement de vie, une transformation

de sentiments. Et quels sentiments demandait-il que l'on prît ? Ceux qu'il supposait à son Père céleste : une égale bienveillance pour tous les hommes, la disposition à les servir, la volonté de supporter tout le mal que Dieu laisse faire. N'avoir souci de rien que de cette charité. Tout pardonner aux hommes et se confier totalement à Dieu.

Ces préceptes n'étaient pas d'un moraliste soucieux de réformer la famille et la société, mais d'un croyant absolu qui proportionnait le devoir à l'espérance dont il était consumé. Le pardon universel, la non résistance au mal, l'abandon à la Providence pour tout ce qui regarde les besoins corporels ne sont pas des règlements pour une société bien ordonnée, qui ne peut pas plus négliger le droit qu'elle ne peut mépriser le travail. La condamnation du divorce, trait si personnel de l'enseignement du Christ, et si difficile à comprendre si l'on refuse toute originalité à cet enseignement, offre le même caractère idéaliste. Elle n'a pas été exprimée pour donner à la famille une base plus solide, mais afin de réprouver l'injustice de l'homme à l'égard de la femme.

A tout prendre, la morale évangélique n'est pas plus consistante que l'espérance du royaume. C'est

qu'elle lui est directement coordonnée, c'est que l'une et l'autre sont associées et confondues dans l'âme du prédicateur enthousiaste. Considérées en elles-mêmes, telles que l'Évangile nous les fait connaître, elles ne sont pas mythiques, mais mystiques. Elles sont une âme vivante, celui qui a prêché l'Évangile, et qui en est mort. D'où que viennent les éléments de cette espérance et de cette morale, quelle que soit la valeur de l'une et de l'autre, la synthèse harmonieuse que nous en donnent les discours évangéliques est quelque chose d'éminemment personnel. La morale de l'Évangile est ce qu'on peut attendre du prophète-Messie qui est allé à Jérusalem déclarer aux princes des prêtres et aux scribes que le règne de Dieu était sur le point de se manifester.

Par conséquent, le personnage de Jésus est tel que la critique historique ne peut l'arguer d'invraisemblance, abstraction faite des témoignages qui certifient son existence réelle. Ce qui est invraisemblable, abstraction faite du néant des témoignages concernant un Jésus mythique antérieur au christianisme, est que la combinaison de cette espérance et de cette morale se soit opérée artificiellement, pour donner corps à une personnalité inexistante.

L'Évangile roman serait plus difficile à concevoir que l'Évangile réalité. On s'explique Jésus. On ne s'explique pas ceux qui l'auraient inventé. L'hypothèse d'un romancier de génie n'est même pas à envisager. Car les rédacteurs évangéliques ne faisaient pas œuvre de romanciers, et ils n'avaient pas de génie. D'ailleurs, il faut rendre compte du mouvement chrétien : avant Jésus, ce mouvement n'existe pas ; après Jésus, il existe ; mais il n'existe pas par le prestige d'un livre ; il existe par l'initiative de celui que raconte le livre, et le livre nous le fait voir tel qu'il devait être pour inaugurer le mouvement qui est sorti de lui.

IV

Ni Jésus ni ses premiers disciples n'ont écrit. Les principaux traits de sa carrière, les éléments caractéristiques de son enseignement ont été rédigés quelque trente ans après sa mort par des gens qui recueillaient les souvenirs des apôtres. Pour être anonyme, leur témoignage n'est pas suspect ;

c'est celui du premier groupe de croyants ; et nous n'aurions ni plus ni moins de garanties si nous connaissions les noms des premiers évangélistes. On n'a donc pas le droit d'écarter ce témoignage ou de le considérer comme insignifiant, afin de n'avoir plus en face de soi que celui de Paul. Pour certains, Paul est l'autorité qui les empêche encore de nier que le Christ ait réellement existé. D'autres n'ont pas ce scrupule et contestent l'authenticité des Épîtres. M. Drews ne s'aventure pas si loin, bien que l'intérêt de sa thèse l'exigeât impérieusement. On a vu comment il interprète ce que Paul a écrit du « Seigneur Jésus ».

La tentation est grande, lorsqu'on élimine Jésus, de supprimer aussi Paul ou de neutraliser son témoignage à l'égard du Christ. L'école hollandaise qui a poussé le scepticisme sur ce point jusqu'à la dernière limite, fait composer les Épîtres vers le milieu du second siècle, lorsque le mythe évangélique était constitué. Elle est ainsi dispensée d'attribuer à l'auteur ou aux auteurs des Épîtres la foi à un Christ mythique dont ils n'auraient pas su déterminer la place dans l'histoire. Le grand argument contre l'authenticité des Épîtres est que l'intensité d'opposition au judaïsme qui se remarque

dans ces documents, ne serait pas concevable aux débuts du christianisme, mais se place beaucoup plus naturellement au temps où certains gnostiques vont jusqu'à la réprobation complète de l'Ancien Testament.

De telles preuves sont bien fragiles. Si l'on regarde la position où se trouve à l'égard du judaïsme l'auteur de l'Épître aux Galates et de l'Épître aux Romains, il est aisé de voir que cette position n'est pas seulement doctrinale mais personnelle : c'est la situation d'un homme qui a professé la foi juive et qui a dû justifier devant le judaïsme son adhésion au Christ ; c'est en même temps celle d'un prédicateur qui a besoin d'expliquer à des Israélites et même à des païens convertis pourquoi les fidèles de Jésus ne sont pas tenus de se soumettre aux observances légales. Cette dernière question ne s'est-elle posée qu'un siècle après la naissance du christianisme ? Il est bien difficile de le croire. C'est, au contraire, dans les premiers temps, lorsque le christianisme commençait à s'organiser en dehors du judaïsme, que l'on a pu, soit pour répondre aux objections des Juifs non convertis à la foi de Jésus, soit pour calmer les scrupules de ceux qui avaient accepté cette foi,

chercher des raisons qui excusaient les chrétiens de ne pas suivre les pratiques juives. Cette préoccupation n'existait plus au temps de saint Justin. Et il semble également que, si des documents présentent un caractère d'inimitable originalité, de personnalité intense, d'idées et de sentiments correspondant à des réalités actuelles, vivement senties par celui qui écrit, ce sont les Épîtres aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains.

Mais l'auteur de ces lettres ne vit pas seulement dans la question du rapport de l'Évangile à la Loi, il vit dans la foi et l'amour de son Christ. Est-il bien vrai, comme on nous le dit, que ce Christ ne soit pas Jésus, le prédicateur galiléen qui a été crucifié par ordre de Ponce Pilate, mais un Jésus-Dieu, personnalité mythique, dont Paul aurait été fort empêché de dire à quelle époque elle avait paru sur la terre ? Force nous est d'entrer dans le détail des arguments qu'on allègue, tout en regrettant qu'ils ne soient pas plus dignes de retenir l'attention de nos lecteurs.

Paul dit qu'il a vu le Christ et que Jésus en personne a pris soin de l'attacher à son service en se révélant à lui. Toutefois, observe-t-on, le fait de la vision ne prouve pas l'existence réelle de Jésus. Et

en effet, la vision, par elle-même, ne prouve pas l'historicité du personnage qui est l'objet de la vision. Si Paul avait vu l'archange Michel, l'archange ne deviendrait pas pour cela une individualité historique. Seulement la question est de savoir si l'apôtre parle de Jésus comme il pourrait parler de l'archange, et non comme d'une personnalité contemporaine, dont la mort, toute récente, s'est accomplie dans des conditions bien connues de celui qui en parle. La vision de Paul est rattachée par lui-même à une série dont le point de départ est précisément la mort de Jésus. « Je vous ai transmis d'abord, écrit-il, ce que j'ai appris moi-même : que le Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures ; qu'il a été enterré, qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures ; qu'il est apparu à Céphas, puis aux Douze ; ensuite il est apparu à plus de cinq cents frères ensemble, dont la plupart sont encore vivants et quelques-uns sont morts ; ensuite il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres ensemble ; en tout dernier lieu, comme à l'avorton, il est apparu aussi à moi[1]. »

Quoi que l'on pense de la vision de Paul, quoi que

1. I Cor. xv, 3-8.

l'on pense de la résurrection, il est évident que le Jésus dont parle Paul était un être humain qui avait vécu et qui était mort peu de temps avant la vision qui fit de Paul un fidèle du Christ. La mention des péchés, celle des Écritures attestent une préoccupation théologique. Mais on ne peut pas raisonnablement soutenir que la mort soit aussi un thème mythique. La mort est coordonnée aux visions, qui sont des faits récents. On a pensé voir celui qu'on savait mort. Nulle possibilité d'admettre les visions dans l'histoire et de placer la mort et la sépulture dans la mythologie. Il est assez surprenant de voir M. Drews [1] alléguer contre l'apparition aux cinq cents frères le silence des évangélistes, comme si ce silence même ne rendait pas invraisemblable l'hypothèse toute gratuite d'une interpolation. Il est vrai que ces frères, « la plupart encore vivants », sont extrêmement gênants pour la théorie mythique. Cependant on ne gagne rien à les supprimer. Il faudrait éliminer Céphas aussi, et Jacques, et les Douze, et tous les apôtres, et le passage entier, et l'Épître, et Paul lui-même. Car tout cela se tient et tient à un Jésus qui a subi la mort, une mort

1. *Christusmythe*, 124.

violente, que Paul interprète en sacrifice expiatoire, un Jésus que l'on a cru ressuscité le troisième jour après sa mort, parce que dans les jours et les mois qui ont suivi sa sépulture, ceux qui l'avaient connu, et sans doute aussi d'autres personnes gagnées à la foi des premières, enfin Paul lui-même avaient cru le voir et l'entendre. La mort de Jésus a pour témoins et garants devant l'histoire Paul et la génération contemporaine de Paul, génération qui fut aussi contemporaine de Jésus.

Paul, à la vérité, se réclame du Christ immortel, ou plus exactement du Christ mort et ressuscité, non de Jésus prêchant l'Évangile en Galilée et à Jérusalem. Mais son attitude est facile à expliquer. N'ayant pas été disciple de Jésus, Paul ne peut s'autoriser de relations personnelles avec le prédicateur que les premiers apôtres avaient entouré de son vivant. S'il paraît faire peu de cas de telles relations, c'est précisément parce qu'il ne pouvait pas s'en prévaloir, et que ce défaut servait d'argument à ses adversaires. Si, après sa conversion, il ne s'est pas soucié de venir auprès des disciples recueillir des informations au sujet de Jésus, c'est apparemment qu'il pouvait s'en passer. Il avait vécu à Jérusalem, il avait pris un intérêt passionné à l'agitation

intérieure que la prédication de Jésus et celle des premiers apôtres avaient provoquée dans la capitale du judaïsme ; il était renseigné sur les circonstances de la mort du Christ et sur ce que prêchaient ses sectateurs. Donc nulle nécessité pour lui de se tourner immédiatement vers ceux-ci ; de plus, c'eût été pour lui une démarche assez délicate et hasardeuse que de se constituer disciple de ceux qui l'avaient connu jusqu'alors comme un ennemi acharné. Il avait à fournir sur un autre terrain les preuves de sa conversion. Son ministère se trouva ainsi avoir une origine indépendante, et la suite de ses rapports avec la première communauté, le développement de son activité missionnaire, l'intérêt de son œuvre l'induisirent à accentuer davantage encore le caractère tout personnel et distinctif de sa vocation. S'il se vante de n'avoir rien appris des anciens apôtres quant à l'objet de l'Évangile, c'est que, dans la réalité, il n'a jamais été à leur école. Mais il lui arrive aussi d'affirmer la conformité de son enseignement avec le leur : c'est ce qu'il fait dans le passage cité plus haut, touchant la mort et la résurrection de Jésus. Paul converti n'avait rien eu à demander aux premiers apôtres du Christ, parce qu'il savait déjà ce qu'ils enseignaient.

On voudrait n'avoir pas à signaler ni à discuter la façon dont les partisans du mythe esquivent le témoignage que rend à l'historicité de Jésus la mention de ses frères et spécialement de Jacques. Paul dit que, lorsqu'il vint à Jérusalem, trois ans après sa conversion, il fit seulement connaissance de Pierre et de « Jacques, frère du Seigneur[1] ». Ailleurs il parle des autres apôtres, des « frères du Seigneur », de Céphas, qui ont avec eux des compagnes de leur apostolat, tandis que lui-même et Barnabé n'ont pas de femme à leur suite[2]. Il est incroyable que nos mythologues osent alléguer ici l'autorité de saint Jérôme s'efforçant d'entendre au sens moral, ou bien d'une parenté quelconque, ce lien de fraternité. Nul n'ignore que la tradition chrétienne a été fort embarrassée des frères et sœurs du Christ, à cause de la virginité perpétuelle de Marie. Et ce sont des échappatoires imaginées par la vieille théologie, pour écarter le témoignage de l'histoire, que l'on évoque aujourd'hui contre l'historicité de Jésus ! Assurément le mot « frère » peut s'entendre au sens moral, et il peut se dire en général des membres d'une même famille, d'un même

1. Gal. i, 19.
2. I Cor. ix, 5.

groupe social. Mais ne s'entend-il pas souvent aussi de la plus étroite parenté, et ne se dit-il pas assez fréquemment de ceux qui sont nés du même père et de la même mère? Ne peut-on pratiquement discerner ses différentes acceptions? N'y avait-il pas aussi, chez les Juifs et chez les chrétiens, de vrais frères par le sang, dont on pouvait parler sans équivoque en employant ce mot de « frère »? Laissons donc saint Jérôme avec ses idées de cousinage ou bien de ressemblance morale. Les Évangiles connaissent des frères et des sœurs de Jésus, qui sont enfants de Joseph et de Marie. Paul connaît des frères du Seigneur et spécialement Jacques, qui se distinguent des apôtres et, à plus forte raison, du commun des fidèles. Comment Paul pourrait-il songer à la masse des croyants quand il parle des missionnaires accompagnés d'une femme? Est-ce que tous les fidèles étaient apôtres? Et comment le personnage de Jacques pourrait-il être déterminé par la qualité de « frère du Seigneur », si cette qualité appartenait à tous les Jacques de la communauté en tant que fidèles du Christ. La vérité, d'ailleurs, est que les croyants se qualifiaient mutuellement de frères, et que les communautés étaient une fraternité, mais que les croyants, comme tels, n'étaient point appe-

lés couramment frères du Christ. Il reste que Paul désigne, comme les Évangiles, sous le nom de frères du Seigneur les frères germains de Jésus, Ces « frères » étant des hommes contemporains de Paul, Jésus ne saurait être un personnage mythique, étranger à l'histoire.

Pour interdire le divorce, Paul en appelle à l'autorité du Seigneur [1]. Il fait de même quand il affirme le droit qu'ont les apôtres de vivre aux dépens de ceux qu'ils évangélisent [2]. Il connaît donc l'enseignement du Christ sur ces points particuliers et non seulement touchant la venue prochaine du règne de Dieu. Objecter que les citations ne sont pas textuelles est montrer beaucoup d'exigence à l'égard d'un homme qui écrit simplement ce qu'il sait avoir été la pensée de Jésus sur le sujet qu'il traite ; qui n'avait pas à citer textuellement Jésus, ne l'ayant pas entendu, et qui ne pouvait davantage citer textuellement un évangile écrit, puisqu'il n'en avait point à sa disposition. Dire que certaines sentences avaient cours dans les chrétientés comme paroles du Seigneur, parce qu'elles résumaient

1. I Cor. vii, 10-11. Cf. Marc, x, 9, 11-12 ; Matth. xix, 6, 9-12 ; Luc, xiv, 18.

2. I Cor. ix, 14. Cf. Luc, x, 7, Matth. x, 10-11.

leur coutume traditionnelle, est faire une hypothèse gratuite. Paul, qui sait que Jésus a vécu de son temps, ne cite pas les paroles de Jésus comme des axiomes reçus dans les communautés, mais comme des préceptes émanant du docteur que Ponce Pilate a fait crucifier. Il couvre de l'autorité personnelle du Christ ses propres instructions.

Le récit de la dernière scène [1], tel qu'il est donné dans la première Épitre aux Corinthiens, vise un fait historique. Interpolation évidente, s'écrient les tenants de l'hypothèse mythologique. Le motif de leur assertion est plus évident que le prétendu fait de l'interpolation. L'on dit que ce récit coupe la suite des idées que l'Apôtre développe. Or Paul traite des désordres qui se produisent dans le repas de communauté : il rappelle ce que ce repas doit signifier pour les chrétiens, et il évoque la circonstance dont la cène est selon lui la commémoration : rien n'est plus naturel. Certains fidèles prétendaient faire table à part, avec des provisions apportées pour eux seuls et sans s'inquiéter des autres. Selon Paul, c'est mépriser la communauté, c'est méconnaître la signification du repas dont il

1. I Cor. xi. 23-27.

s'agit. « Car, dit-il, je tiens du Seigneur, et je vous l'ai enseigné, que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain et, après avoir rendu grâces, le rompit et dit : « Ceci est mon corps, qui est pour vous », etc.

On envisage deux hypothèses et l'on suppose que Paul aurait dû son récit à une vision, ou qu'il l'aurait emprunté à un culte existant. Mais, observe-t-on, les paroles : « dans la nuit où il fut livré », ne conviennent pas mieux en un cas qu'en l'autre ; ce serait la seule allusion de l'Apôtre à une circonstance particulière de la vie de Jésus, et une telle base serait beaucoup trop étroite pour supporter la thèse de l'existence réelle [1].

Par malheur, aucune des deux hypothèses n'est tout à fait consistante. Lorsque Paul dit qu'il tient du Seigneur ce qu'il va raconter, il n'entend pas signifier que tout ce qu'il va dire soit étranger à la tradition des premiers apôtres. Le rappel de la nuit où Jésus fut pris ne fait pas partie du tableau de la dernière cène ; c'est une indication destinée à situer pour les fidèles de Corinthe ce qui va être dit des instructions dont le Christ aurait accompagné la

1. Drews, *op. cit.* 128.

présentation du pain et celle de la coupe. Ce sont, à proprement parler, ces paroles qui sont l'objet de l'enseignement que Paul a reçu du Seigneur touchant le repas eucharistique. L'allusion à la passion se réfère donc bel et bien à l'histoire de Jésus, que les Corinthiens sont supposés connaître. L'hypothèse de l'emprunt à un culte existant n'est même pas à discuter. Paul n'est pas homme à prendre consciemment de toutes mains les éléments du culte religieux qu'il organise dans ses communautés. S'il y a, dans ses doctrines et ses prescriptions, des influences païennes, les idées qu'il a ainsi reçues se sont comme spontanément adaptées, dans sa mentalité visionnaire, à la croyance au Christ, qu'il doit aux premiers fidèles.

Du reste, la référence au dernier repas de Jésus n'est pas isolée dans les Épitres, puisque nous avons ailleurs la mention de Jacques et des autres frères du Seigneur, des citations empruntées à l'enseignement de Jésus ; à quoi il est permis d'ajouter ce que Paul dit du crucifiement et aussi du Christ qui a vécu « sous la Loi [1] ». Ce dernier trait, on l'avouera, convient peu à un doublet d'Adonis.

1. Gal. iv, 2.

V

Si Paul est un témoin dangereux pour l'hypothèse mythique, il ne laisse pas d'être un témoin précieux pour l'histoire des origines chrétiennes. C'est auprès de lui qu'on apprend le mieux comment la mythologie a recouvert l'Évangile et pénétré dans la tradition chrétienne ; comment les éléments dispersés du messianisme juif et des cultes orientaux, dont on cherche vainement une synthèse antérieure à la carrière de Jésus, se sont rassemblés, amalgamés, unifiés dans la religion qui a fait valoir l'héritage laissé par le crucifié du Golgotha.

Le Christ historique était, dans le langage de Paul, le Christ « selon la chair [1] », et ce Christ que Paul avait peut-être vu à Jérusalem, l'Apôtre des Gentils, pour le bénéfice de sa position à l'égard des premiers apôtres, déclarait vouloir l'ignorer. Fiction logique, nous le savons, et peut-être aussi expres-

1. II Cor. v, 16.

sion déguisée d'un remords. Car, si Paul avait assisté au supplice du Calvaire, il était avec ceux qui insultaient Jésus mourant; s'il avait assisté à quelqu'une de ses prédications, il était avec ceux qui essayaient de le perdre par ses discours en lui posant des questions captieuses. Du Jésus réel, de sa vie et de sa mort il gardait une impression que les mythologues, à ce qu'il semble, ne sauraient expliquer : Jésus vivant avait été le Christ dans la faiblesse, et sa mort avait été une ignominie. A son avis, c'était, au point de vue de la raison humaine, chose folle que de reconnaître en Jésus le Christ immortel. Lui-même s'y était vu contraint par un miracle. Mais il n'avait pu oublier la première impression que l'Évangile, Jésus, ses disciples avaient faite sur son esprit. Tout cela vraiment était de bien chétif aspect.

Il suffit de voir comment l'auteur du quatrième Évangile a su relever le ministère de Jésus, son enseignement, ses rapports avec les Juifs, son supplice, pour comprendre la place qui revient à Paul dans l'évolution du christianisme primitif. D'une part, il touche à l'humilité du fait évangélique et il a gardé

1. Cf. I Cor 1, 18-31.

quelque chose du mépris que ce fait, c'est-à-dire, au fond, Jésus lui-même et ses apôtres lui ont d'abord inspiré; d'autre part, il se dégage de cette perspective déprimante par un effort violent de sa foi ; il s'acharne d'autant plus à rassembler sur la tête de son Christ toutes les gloires imaginables, qu'il est plus frappé de l'insignifiance et, si on l'ose dire, de la disqualification originelle du mouvement religieux auquel il a dû se rallier. Comment le mythe aurait-il pu lui suggérer un tel sentiment? La vérité doit-être que le mythe, dans une certaine mesure, lui a fourni seulement le moyen de s'en affranchir.

C'est justement parce que le point le plus inattendu, le plus scabreux, le plus répugnant de la nouvelle foi était l'apothéose d'un crucifié, que Paul s'y attache pour l'expliquer. Le premier groupe de croyants avait dû accepter la mort de Jésus comme une disposition providentielle, et dès l'abord on en chercha l'annonce dans les Écritures. En pareil cas, lorsqu'on cherche, on ne manque jamais de trouver. Paul s'engagea résolument dans la voie déjà ouverte, et il conçut ou tout au moins développa en théorie de la rédemption l'idée de la mort, sacrifice d'expiation ou de propitiation.

Comme une invention pure en pareille matière est aussi chose purement irréalisable, impensable, on ne doit pas s'étonner que tous les éléments de la théorie aient préalablement existé, à l'état dispersé, dans le judaïsme et les autres cultes orientaux. L'effort de la pensée chrétienne, stimulée par la foi, les a réunis. Mais ce ne sont pas ces éléments qui ont d'abord produit la foi ; ils ont été entraînés et enveloppés dans le mouvement de la foi.

Paul devait posséder, avant sa conversion, l'idée du Messie préexistant, idée qui paraît avoir été absolument étrangère à la pensée de Jésus, l'artisan de Nazareth n'ayant pas été formé comme Paul dans les écoles savantes. Converti, Paul s'empresse d'appliquer cette idée à son Christ, et il n'est retenu par aucun sentiment que la fréquentation de Jésus, s'il avait été son disciple, aurait pu lui donner en sens contraire. A son idéal messianique il associe le crucifié ; afin d'adapter l'un à l'autre, il trouve au crucifiement une importance essentielle pour le salut du monde. Les idées communes sur le sacrifice étaient faciles à exploiter, d'autant que supplice et sacrifice n'étaient pas choses essentiellement différentes, mais plutôt connexes dans l'esprit de l'antiquité. Tout aussi aisée à concevoir est

l'interprétation de la cène en mystère commémoratif et représentatif du sacrifice du Christ.

L'hypothèse de la conversion de Paul au Jésus mythique et préchrétien n'est pas à réfuter, puisque ce Jésus mythique est lui-même une hypothèse dépourvue de tout fondement. Il n'y a pas lieu de se demander si elle eût été possible ; si Paul aurait été capable de croire que non seulement l'espérance d'Israël avait été réalisée dans ce dieu Jésus, mort et ressuscité on ne savait quand, mais que même cet être, aussi divin qu'insaisissable, avait accompli par son sacrifice la justification des hommes, irréalisable par la Loi. Ce serait, en tout cas, prêter à un juif avide d'assurances concrètes une grande facilité à se contenter de données impalpables. C'est de plus recevoir du protestantisme libéral, que M. Drews critique si vivement à propos de Jésus, un Paul bien modernisé, conçu à l'instar de Luther, comprenant d'avance le problème de la justification individuelle comme il ne l'a pas compris même après sa conversion.

Autant qu'on en peut juger, ce n'est pas sur la question spéciale de la justification que portaient les préoccupations de Paul persécuteur des fidèles de Jésus. Il était horriblement scandalisé de voir

ceux-ci proclamer Christ le malheureux galiléen que Ponce Pilate avait envoyé au gibet. Et pourtant, sachant que Jésus n'avait pas été un agitateur vulgaire, voyant l'enthousiasme pacifique et l'esprit de touchante fraternité qui animaient les croyants, il ne pouvait s'empêcher de se dire : « Peut-être ? » C'est ce peut-être que la secousse éprouvée sur le chemin de Damas tourna en avertissement céleste. Quant au problème de la justification, il paraît avoir eu pour Paul un intérêt polémique bien plus que psychologique. C'est surtout en vue de ses convertis, pour sauvegarder l'autonomie de ses communautés naissantes et assurer leur recrutement, aussi par l'habitude, que lui-même fut amené à prendre, de vivre plus ou moins en dehors de la Loi, que Paul parvint à se persuader que l'on n'avait pas besoin, pour être en règle avec Dieu, de se soumettre aux observances légales, instituées pour Israël, mais qu'il suffisait d'entrer par la foi dans l'économie du salut qu'avaient introduite la mort et la résurrection de Jésus.

Étrange est la conjecture d'après laquelle la légende mythique du Christ aurait pris forme historique dans la communauté de Jérusalem, par opposition à Paul et à ses sectateurs. Le fonds primitif de la

tradition synoptique ignore Paul et n'a pas été rédigé contre lui. Mais il est à noter que tout le travail rédactionnel d'où procèdent les trois premiers Évangiles tend bien plutôt à englober Paul lui-même et sa doctrine, du moins les éléments vivants, utilisables, de son enseignement, dans la tradition évangélique. On peut sans doute aller plus loin et affirmer que le plus ancien des Synoptiques, l'Évangile de Marc, a été composé, dans une certaine mesure, en faveur de Paul. C'est par cet Évangile que l'interprétation paulinienne de la cène eucharistique est d'abord attribuée à Jésus ; que l'idée de la mort rédemptrice est introduite dans les discours du Christ ; et le même Évangile semble avoir l'intention consciente de rabaisser les apôtres galiléens au profit de Paul et de ses disciples. Les deux autres Synoptiques y mettent plus de discrétion ; mais, si la personne de Paul ne les intéresse pas spécialement, ils entrent dans ses vues sur l'éminente personnalité du Christ, l'économie rédemptrice et l'universalité du salut. Tout au plus deux ou trois sentences[1] ont-elles été insérées par les judaïsants dans les discours du Seigneur, pour combattre ou

1. Par exemple, Matth. v, 19 ; xxiii, 8-9.

critiquer les idées de Paul. Dans l'ensemble, indépendante de lui à son point de départ, la tradition évangélique a évolué sous son influence.

D'après M. Drews, ce serait entre la mort de Paul et la destruction de Jérusalem que les chrétiens de cette ville auraient imaginé de faire vivre et mourir Jésus au temps de Ponce Pilate, d'inventer la mission des Douze, et de prêter au Christ un enseignement. L'hypothèse est en contradiction avec le témoignage de Paul lui-même. Il serait d'ailleurs assez malaisé de comprendre comment cette fiction antipaulinienne aurait pu s'imposer immédiatement aux communautés hellénochrétiennes. L'audace aurait été grande, si Jésus n'avait pas existé, de placer le drame de la passion vers l'an 30, quand un très grand nombre de chrétiens, à Jérusalem et dans les diverses provinces de l'empire romain, auraient su très pertinemment que rien de pareil ne s'était produit en ce temps là.

Il est vrai que l'on pense trouver une autre invraisemblance en ce que Paul ait pu regarder comme un être céleste le frère de Jacques, considérer un de ses contemporains comme agent de la création de l'univers et chef divin de l'humanité. Mais l'argument ne porte que si l'on prête à Paul la

mentalité d'un savant de nos jours. Ceux qui avaient vécu avec Jésus, et qui avaient fini par penser qu'il était appelé à remplir dans le prochain royaume de Dieu le rôle du Messie, n'eurent pas de peine à croire qu'il était entré par sa résurrection dans la gloire qui convenait à sa destinée; restait seulement à attendre que cette gloire parût avec le royaume. Paul est allé plus loin que les premiers disciples; son idée du Messie était plus théologique, plus transcendante que celle des apôtres galiléens et de Jésus lui-même. L'application de son idéal à la personne de celui-ci aurait souffert probablement plus de difficulté, s'il l'avait longuement fréquenté. Ces relations intimes n'ayant point existé, l'Apôtre se trouvait en présence du mort glorifié en qui la première communauté vénérait le Christ promis et attendu. Rien n'empêchait Paul de transporter sur cette personnalité déjà idéalisée sa propre conception du Messie, ni même d'élargir et de perfectionner progressivement celle-ci selon qu'il y était en quelque façon sollicité par le succès de sa prédication auprès des païens. Pour leur rendre son Christ intelligible, il le leur traduisait, adaptant aux idées juives du royaume et du Messie les conceptions moitié philosophiques, moitié mythologiques, qui

lui étaient devenues familières à raison de son origine, de ses voyages, et d'une puissance d'assimilation qu'il faut bien reconnaître aux initiateurs du mouvement chrétien, puisque l'assimilation se constate dans la religion chrétienne.

Nul besoin d'admettre la métamorphose subite d'un Jésus, simple mortel, en un personnage divin du même nom. C'est par une évolution grandissante dans l'idée du Messie, appliquée à Jésus dès avant sa mort, que s'explique la croyance chrétienne. On suppose que les premiers apôtres auraient dû être scandalisés de ce que Paul disait de leur maître, si ce maître avait réellement vécu. Les premiers apôtres ont bien pu n'entendre qu'à demi la théologie de Paul, et comme ils ne prêchaient pas un dogme du Christ, mais Jésus Messie et Sauveur, ils n'étaient pas choqués de ce que Paul enseignait sur le même sujet, du moment qu'il prêchait le Christ. Ces hommes simples étaient plus prompts à s'inquiéter sur les questions d'observance, et l'on sait qu'en effet ce fut l'attitude de Paul à l'égard de la Loi, non sa christologie, qui leur donna quelque ombrage.

Ce n'est pas uniquement grâce à Paul, mais c'est principalement par son action que de l'Évangile est

sortie l'Église chrétienne. On l'eût fort étonné en lui disant qu'il était le fondateur de la religion qu'il prêchait. Pour lui, Jésus était à la fois le fondement et le fondateur de cette religion. On objecte que le succès du mithraïsme s'explique sans l'intervention de Mithra. Ce n'est pas une raison pour que le christianisme s'explique sans Jésus. L'origine du culte de Mithra se perd dans la nuit des temps ; le christianisme est né à un moment de l'histoire qui est parfaitement connu, et dans des conditions qui ne sont pas ignorées. Paul, qui prétend tenir sa mission du Christ immortel, sait fort bien qu'il annonce, après Jésus, l'avènement du royaume céleste et le règne du Christ. Mais il a contribué plus que personne à la diffusion de la nouvelle foi en orientant la christologie dans le sens des spéculations et des mythes païens, en concevant et organisant le rite de l'initiation et le repas de communauté à l'instar des mystères païens.

L'Évangile johannique couronne l'œuvre de Paul en donnant forme d'histoire à une philosophie mystique et à une piété qui sont comme un suprême effort d'adaptation de l'Évangile primitif à la mentalité religieuse du temps. Dans le syncrétisme de l'époque, le christianisme et Jésus lui-même avaient

été recueillis par certaines sectes comme de nouveaux éléments de spéculation religieuse ; Jésus devenait vraiment le médiateur mythique entre le monde ou le genre humain et le principe éternel des choses ; mais plusieurs trouvaient que les faits évangéliques déshonoraient sa manifestation terrestre, si on ne les regardait pas comme de pures apparences ; ainsi Jésus avait paru subir la mort, mais il ne l'avait pas réellement endurée. Cet *apparentisme* ou, pour employer le terme traditionnel, ce *docétisme* n'infirme pas l'historicité des faits évangéliques, il la suppose et l'admet ; on peut dire seulement qu'il l'escamote au profit d'une théologie abstraite et fantaisiste. L'auteur du quatrième Évangile touchait de trop près à la tradition authentique du christianisme pour adopter toute cette idéologie ; son réalisme mystique ne pouvait pas non plus s'en accommoder. Il sut donc s'arrêter juste au point où la spéculation servait encore la foi, sentant comme d'instinct, sans avoir besoin d'autre réflexion, qu'abandonner la réalité du fait évangélique était priver le christianisme de son fondement solide, ruiner l'œuvre du Christ et de ses disciples.

Ainsi le christianisme, qui est parti du judaïsme

pour s'installer dans le paganisme, tient de l'un et de l'autre, sans être ni l'un ni l'autre ; c'est une religion plus large que le judaïsme, plus exactement définie en toutes ses parties que les religions païennes. Mais sa ligne de développement, autant qu'on peut la déterminer par l'histoire, n'est pas celle d'une mythologie vague et confuse, aboutissant par des retouches successives à l'idée d'une institution divine réalisée à un moment du temps ; c'est celle d'un mouvement religieux qui commence par l'activité d'une personnalité religieuse, sur un programme simple et net, et qui se perpétue en se modifiant graduellement aux mains des adeptes que l'idée première et son initiateur ont recrutés.

Tout bien considéré, l'origine purement mythique du christianisme est un roman, l'existence historique de Jésus est un fait.

VI

Mais M. Drews a eu raison de dire que le Christ de la tradition et celui du protestantisme libéral ne

sont guère plus historiques l'un que l'autre. L'émotion indignée que son livre a provoquée en certains milieux n'est peut-être pas moins due aux vérités désagréables qu'aux erreurs qu'il contient et à la méthode passablement déconcertante qui y a été suivie.

Jésus n'a pas été sur la terre un Dieu marchant dans la forme de l'humanité. Il n'a pas été non plus, à ce qu'il semble, cet homme unique entre tous, à qui seul aurait été révélée la religion absolue, la foi au Dieu père, qui pardonne le péché ; qui aurait le premier fait connaître aux hommes le prix de l'homme, l'inestimable valeur de l'âme ; l'auteur de la religion personnelle, voire de l'individualisme religieux. Certes, le Dieu père, le péché, le pardon, le salut sont éléments de l'Évangile ; mais ces éléments n'y sont pas tout à fait avec le sens qu'on voudrait maintenant leur attribuer ; ils n'y sont pas comme éléments nouveaux, mais comme éléments donnés par la tradition juive, ce qu'ils sont en effet ; ils n'y sont pas comme « évangile » ; ils ne sont pas l'objet direct du message apporté par le Christ ; ils ne sont pas essentiellement la bonne nouvelle, ils y sont associés. L'Évangile était l'annonce du grand avènement, et c'est cet avènement, le règne du

Christ, qui était pour Jésus, qui est resté même pour Paul, qui est demeuré au cours des siècles, avec les modifications indispensables, l'objet principal de la religion chrétienne. Ainsi la seule foi au Dieu père n'est pas le christianisme historique, et le Christ de cette foi n'est pas non plus celui de l'Évangile.

Le jugement porté par M. Drews sur le Christ prétendu historique du protestantisme libéral est donc soutenable, au moins dans une certaine mesure. Ce qui ne s'explique pas aussi bien est le souci avoué d'apporter une autre essence du christianisme et un moyen de sauver la religion, qui, dit-on, périclite. Quelle que soit la valeur intrinsèque du système proposé, il n'était pas opportun d'introduire une doctrine philosophique dans l'examen d'un problème d'histoire. S'il est légitime d'invoquer l'histoire contre les théologiens qui prêtent à Jésus leur propre idéal religieux, le même témoignage peut être allégué contre le savant qui prétend reconnaître l'essence du christianisme dans l'idée du Dieu immanent à l'humanité entière, en tous les temps et à jamais.

Cette idée n'a pas grand rapport avec la question traitée, à savoir si Jésus a existé ou n'a pas existé.

Au point de vue de l'histoire et de la raison, elle paraît fort contestable, le christianisme réel ayant toujours maintenu la transcendance de Dieu et l'incarnation de la divinité en un seul individu, élevé au-dessus de l'humanité, devenu lui-même transcendant. On peut dire que, de ce chef, la transcendance fait une concession à l'immanence, mais il ne faut pas donner celle-ci comme point de départ au christianisme. En formulant cette théorie de la religion, et en y voulant reconnaître le vrai christianisme, en déclarant que l'idée de l'incarnation divine en une personne donnée fait obstacle à la reconnaissance de l'unique vérité religieuse, le monisme idéaliste, l'on se donne l'air d'avoir nié l'existence historique de Jésus pour déblayer plus sûrement le terrain devant la vérité nouvelle. En fait, le problème concernant Jésus n'a rien de commun avec la doctrine dont il s'agit. Le mieux était donc d'examiner la question historique, sans se préoccuper de la question philosophique.

La critique la plus sévère qu'on ait le droit d'adresser à M. Drews, bien que ce soit celle qu'il paraît le moins disposé à accepter, concernerait la méthode qu'il a cru pouvoir employer.

Cette méthode est la méthode comparative ; et,

comme chacun sait, en dehors de la méthode comparative il n'y a pas de salut pour l'histoire des religions. Toutefois comparaison n'est pas confusion. Les adversaires que cette méthode rencontre encore ont beau jeu pour en blâmer l'usage quand on leur en offre l'abus. En principe, rien n'est plus légitime, plus nécessaire que cette méthode ; mais rien n'est plus délicat à pratiquer. La religion est un fait humain, comme la société, comme la famille, comme la pensée, comme l'art. De même qu'il est utile et indispensable pour philosopher sur la société, sur la moralité, sur la logique, sur la connaissance, sur l'esthétique, de comparer les organismes sociaux chez les différents peuples et à divers degrés de civilisation, d'analyser et rapprocher les mœurs et coutumes, les diverses conceptions du monde qui ont vu le jour depuis que des hommes se sont mis à penser, les œuvres que les hommes ont réalisées à l'imitation de la nature et pour son perfectionnement, il est avantageux et nécessaire, si l'on veut apprendre ce qu'a été la religion dans l'histoire, d'éclairer les unes par les autres les institutions religieuses, les manifestations de la pensee et du sentiment religieux depuis les anciens temps jusqu'à nos jours. Seulement, pour que la compa-

raison soit fructueuse, il faut qu'elle porte sur des objets bien connus et bien compris. Sinon, le rapport des choses n'est pas exactement saisi et les inductions qu'on fonde sur la comparaison ne sont pas solides. C'est pratiquer fort mal la méthode comparative que d'aligner des croyances qui semblent analogues, sans avoir au préalable fixé la signification particulière de chacune, la forme, la date, l'étendue de ses attestations ; de parler d'emprunts avant d'avoir établi la position respective des parties qu'on veut supposer l'une donnante et l'autre prenante ; de formuler des conclusions générales avant d'avoir attentivement interrogé, discuté, pesé les témoignages particuliers.

Il est trop tôt, vraiment, de proclamer le mythe du Christ, quand il est impossible à une critique sérieuse de se prononcer sur les conditions dans lesquelles ce mythe se serait constitué, et quand on n'a pas montré que le témoignage évangélique et celui du Nouveau Testament ne sont aucunement recevables. Est-ce que, par hasard, les recherches d'histoire religieuse devraient être conduites avec moins d'attention et de scrupule que les recherches d'histoire profane ou tout autre travail scientifique ? S'il y avait une différence à faire entre les sujets

religieux et les sujets profanes, ne serait-ce pas aux premiers qu'on devrait apporter plus de précaution et de rigueur ?

Prenons garde que certaines alertes imprudemment données à la foi peuvent se tourner en épreuves dangereuses pour la science. Il serait fâcheux qu'on eût trop souvent motif de considérer l'étude des religions comme une matière à fantaisies retentissantes, que ces fantaisies soient d'ordre philosophique et concernent l'idée de la religion, sa définition générale, son rudiment essentiel, ou bien qu'elles soient d'ordre historique et regardent l'explication d'un fait aussi important que l'origine du christianisme. L'outrance des thèses est loin d'être un indice du meilleur esprit scientifique et d'une critique sans préjugés. Le plus souvent, ces thèses sont des antithèses, elles visent une croyance ou une institution existantes. Au lieu de les atteindre, elles les servent par leur exagération même. Car on réfutera sans peine l'exagération, et la part de vérité que celle-ci recouvrait passera inaperçue, elle pourra même sembler réfutée avec la part d'erreur. Tel croit pouvoir définir la religion un scrupule non motivé, le frein moral des ignorants, et se flatte de ruiner ainsi tous les fanatismes : le premier apologiste

venu démontrera par les faits l'insuffisance d'une semblable définition et paraîtra au plus grand nombre des lecteurs avoir fortement recommandé la religion qu'il professe. Tel autre, en niant l'existence historique de Jésus, pensera briser toutes les orthodoxies traditionnelles ou celles qu'on dit libérales : il aura seulement fourni à leurs défenseurs l'occasion de persuader à un certain public nullement inculte que la divinité du Christ ou du moins le caractère unique de sa personnalité sont aussi bien garantis que la réalité de sa vie et de sa mort. L'intérêt même de la science des religions, de son renom, de ses progrès exige que l'on s'y applique sans préoccupation de propagande ni de polémique actuelles. L'histoire des religions ne peut être véritablement histoire et science qu'à cette condition.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE 2

Occasion et objet des articles ici reproduits. La définition de la religion dans l'*Orpheus* de M. Salomon Reinach, 5. — Idée d'un manuel scolaire d'histoire des religions, 15. — Les rapports de la magie, de la science et de la religion, 23. — Le volume du *Hibbert Journal* sur la question : Jésus ou Christ ? 30. — Un livre allemand sur le mythe du Christ, 38.

. *Remarques sur une définition de la religion*..... 49

La religion n'est-elle essentiellement et originairement qu'un scrupule non motivé? 50. — L'origine animale du *tabou*, d'après M. S. Reinach, 60. — Le *tabou* dans la Bible, 69. — Les éléments primitifs des religions, 80. — L'évolution religieuse, 85. — L'impartialité en matière d'histoire des religions, 92.

. *De la vulgarisation et de l'enseignement de l'histoire des religions*..... 100

Y a-t-il matière à vulgarisation ? 100. — De la neutralité religieuse dans l'enseignement d'État, 114. — La conscience religieuse de l'enfant, 131. — Ce que ne serait pas le manuel projeté, 145. — Ce qu'il devrait être, 162.

III. *Magie, science et religion* 166

Ce qu'on entend par magie, 167. — Rapport originel de la magie et de la religion, 174. — La magie, la science et l'idéal moral, 187. — L'idéal moral et la religion, 202.

IV. *Jésus ou Christ?* 218

Inopportunité de la question, 219. — La solution traditionnelle, 227. — Le Christ révélateur du Dieu père, 237. — La divinité de l'homme, 253. — Nécessité de placer la philosophie de l'histoire des religions au-dessus de toute religion particulière, 261.

V. *Le mythe du Christ* 264

La thèse mythique de M. A. Drews, 265. — Le prétendu mythe de Jésus, 270. — La critique des Évangiles, la tradition évangélique et l'histoire de Jésus, 281. — Le témoignage de saint Paul, 290. — Saint Paul et la tradition évangélique, 304. — Le Christ historique. L'application de la méthode comparative à l'histoire des religions et spécialement à celle des origines chré iennes, 316.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES

Imprimerie de Poissy — Lajay fils et Lemoro.

DU MÊME AUTEUR

Histoire du Canon de l'Ancien Testament (1890), 1 vol. in-8, 260 pages..... 5 fr.

Histoire du Canon du Nouveau Testament (1891), 1 vol. gr. in-8, 305 pages..... 15 fr.

Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament (1892-1893), 2 vol. in-8..... *Épuisé.*

Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (1901), 1 vol. gr. in-8, xix-212 pages..... *Épuisé.*

Études bibliques, troisième édition (1903), 1 vol. in-8, 240 pages..... 3 fr.

Les Évangiles synoptiques (1907-1908), 2 vol. gr. in-8, 1,014 et 818 pages..... 30 fr.

Le quatrième Évangile (1903), 1 vol. gr. in-8, 960 pages. *Épuisé.*

L'Évangile et l'Église, quatrième édition (1908), 1 vol. in-12, xxxiv-280 pages..... 3 fr.

Autour d'un petit livre, deuxième édition (1904), 1 vol. in-12, xxxiv 300 pages..... *Épuisé.*

Simples réflexions sur le décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu* et sur l'Encyclique *Pascendi dominici gregis*, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 307 pages..... 3 fr.

Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents (1908), 1 vol. in-12, 295 pages.... 3 fr.

La Religion d'Israël, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 297 pages..... 3 fr.

Leçon d'ouverture du cours d'Histoire des religions au Collège de France (1909), in-12, 43 pages..... 0 75

Jésus et la Tradition évangélique (1910), 1 vol. in-12, 288 pages..... 3 fr.

Imprimerie de Poissy — Lejay fils et Lemoro. — Téléphone 52.
Bureau à Paris, 59, rue du Rocher.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU, Boston

Author Loisy, Alfred Firmin
Title A propos d'histoire des religions.

DATE. NAME OF BORROWER.